

Université de Montréal

**La subjectivation en contexte de mobilisation sociale**  
**L'individu engagé au sein des organisations politiques chez T.W**  
**Adorno et Alain Touraine**

Par Hind Fazazi

Département de Philosophie  
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise  
En Philosophie  
Option Mémoire long

Août 2017

© Hind Fazazi, 2017



## Résumé

L'objectif de ce mémoire sera de cerner ce qui rend possible le changement de la perception de soi ainsi que l'acquisition de capacités transformatrices (nommément la subjectivation émancipatrice) au sein d'une organisation, lors d'un mouvement social. Les formes contemporaines des organisations semblant donner une signification nouvelle à l'action collective, l'individu se perçoit-il comme un «militant-objet» de transformation de l'Histoire ou se voit-il plutôt comme un sujet singulier dont l'action particulière et la transformation interne font partie intégrante d'un projet d'émancipation sociale? Dans quelle mesure les structures organisationnelles dans lesquelles l'individu évolue influencent la nature du rôle vécu de l'individu? Notre démarche sera basée sur une mise en dialogue des travaux du sociologue français Alain Touraine, qui tente de ré-enchanter la figure du Sujet moderne, avec ceux de T.W. Adorno, pour qui les possibilités d'autonomisation semblent plutôt closes, dans l'objectif d'appréhender la tension au cœur du processus de subjectivation individuelle.

**Mots-clés :** Épistémologie sociale, Théorie Critique, Subjectivité, Sociologie des mouvements sociaux, Adorno, Touraine

# Abstract

The purpose of this master's thesis is to understand what makes possible the change in one's self perception and the acquisition of transformative capacities (emancipatory subjectivation) within an organisation in the context of a given social movement. As the contemporary organizations seem to give a new meaning to collective action, does the individual perceive himself as a useful object in a larger project of historical transformation, or does he sees himself as a singular individual whose particular action and inner transformation fits the goals of social emancipation? How do the internal structures of organizations in which he engages influence the very nature of the experience of himself as an individual? In order to apprehend the full tension that lies in the heart of individual subjectivation, we will compare the thoughts of Alain Touraine, a French sociologist who tries to reinstate the modern idea of the Subject, and T.W. Adorno, a German thinker who sees the acquisition of autonomy as almost impossible.

**Keywords:** Social Epistemology, Critical Theory, Subjectivity, Social Movements Sociology, Adorno, Touraine

# Table des matières

Résumé .....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Remerciements.....	1
<b>0. En guise d'introduction .....</b>	<b>2</b>
<b>1. Concept de subjectivation et enjeux contemporains .....</b>	<b>4</b>
1.1. Le processus de <i>subjectivation</i> : une définition opératoire .....	4
1.2. Subjectivation individuelle, subjectivation collective?.....	14
1.3. La Singularité et l'aliénation comme mode de subjectivation .....	20
<b>2. La subjectivation non-répressive est-elle possible chez Touraine et Adorno? .....</b>	<b>23</b>
2.1. Deux visions de la « société » : réflexions sociologico-philosophiques .....	23
2.2. Deux postures critiques : Réflexions épistémo-éthiques .....	33
<b>3. Conscience individuelle et spontanéité: comment peut se manifester la subjectivation en contexte organisationnel? .....</b>	<b>52</b>
3.1. L'autonomie authentique chez Adorno.....	52
3.2. La place de la conscience chez Touraine .....	67
<b>4. Chapitre conclusif : La subjectivation, entre accomplissement individuel et finalité collective .....</b>	<b>79</b>
4.1. La subjectivation comme tension et comme affectivité .....	79
4.2. Interrogations disciplinaires : entre philosophie et sociologie .....	79
4.3. En guise d'ouverture : Spéculations, diagnostics et espérance .....	88
Bibliographie .....	92

## Remerciements

**À mon ancienne enseignante, Marie-André Ricard**, merci de m'avoir fait découvrir la Théorie Critique! Ta passion pour les idées est contagieuse et ta rigueur - bien connue! - hautement pédagogique. Sache que ton souci pour l'humaine en moi, à une époque où les étudiantes et les étudiants sont davantage des statistiques ou des matières premières, m'a permis de saisir ton propos non seulement avec mon intellect mais aussi avec mon cœur, donnant une teneur existentielle et très intime à mon penchant pour le politique. Merci également à mon directeur, **Iain Macdonald**, dont l'honnêteté et la clarté m'ont permis de venir à bout – enfin! - de mon mémoire.

**À mon papa, Abdelouahad Fazazi**, dont la patience, la concision et la rigueur argumentative n'ont d'égal que son souci esthétique. Merci de m'avoir relue et encouragée. Merci de m'avoir transmis, et ce dès que j'ai pu me tenir debout, ton amour pour la philosophie et pour la Justice. Merci de m'avoir donné soif de Vérité et de Vertu et de m'avoir enseigné à regarder le monde tantôt avec tendresse, tantôt avec une intransigeance lancinante. Baba, être ta fille est un honneur.

**À mon amoureux et grand ami, François-Julien Côté-Remy**, dont l'esprit aiguisé n'a d'égal que son humilité intellectuelle, et dont la ténacité bouleversante et la fermeté de cœur et d'âme m'inspirent depuis mon arrivée à l'Université de Montréal. Merci d'avoir tenu ma main, au sens propre et au sens figuré, ainsi que d'avoir réfléchi et débattu avec moi sans relâche, refaisant le monde et expiant nos angoisses ensemble, un déjeuner à la fois. Merci de m'avoir patiemment relue, critiqué et aimé : ce n'était point une tâche facile! Il y a de ces gens qui traversent le fleuve de notre vie avec fracas, provoquant vagues, fortes crues et violentes ondées. Tu n'es pas de ces gens, Frank; tu es plutôt de ceux qui magnifient notre existence toute entière goutte après goutte, imperceptiblement, jusqu'à ce que la nature même de l'eau en soit transformée.

**À mes deux meilleures amies, Kate Blais et José-Frédérique Biron**: Merci pour toutes ces années de solidarité, de rage partagée, de lutte et d'amitié indéfectible. Nos moments ensemble ont forgé la femme que je suis, mais aussi celle que je désire devenir. Merci d'avoir pris soin de mon âme dans les moments difficiles et d'avoir nourri mes réflexions intellectuelles et militantes. Sachez, mesdames, que l'existence de femmes de votre calibre me donne motivation et réconfort au quotidien. Epimeleia Eaoutou!

**À mon camarade de rédaction et ami très cher, Simon Brien** : Que dire, à part merci d'avoir partagé pendant presque deux ans mon quotidien d'écriture et de désespoir! Merci d'avoir soupé avec moi, de m'avoir systématiquement réconforté et aussi de m'avoir fait découvrir ton impressionnant répertoire musical, digne de nos interminables séances de rédaction.

**À mes précieux et précieuses ami-e-s et camarades, Alex Ferraz Nastia Despauld, Yann Fortin, Ariane Bédard, Delphine Gingras, Kiven Poirier Fontaine, Erika Oliveaux, Marc Boulanger et Hubert Pineault**: Partenaires de chialage rédactionnel, dans la rue, la bureaucratie syndicale, au café, au bar, sur un divan, sachez que ma définition très sévère de l'Amitié s'est formée grâce à l'expérience que j'ai de vous. Merci d'être qui vous êtes. À mes yeux, vous êtes des intellectuel-le-s, des militant-e-s et des humain-e-s de très grande valeur.

## 0. En guise d'introduction

L'objectif de ce mémoire est de cerner ce qui rend possible le changement de la perception qu'a l'acteur social de lui-même au niveau de *ses capacités transformatrices* (de lui-même, des autres, de son environnement immédiat, de la société en général, du monde) au sein d'un groupe, pendant un événement politique inhabituel. Lors de telles occasions, l'individu se perçoit-il comme impuissant, comme un «militant-objet» générique de transformation sociale ou plutôt comme un sujet singulier interagissant avec ses semblables, et dont l'action particulière et l'auto-transformation font partie intégrante du projet de transformation sociale? Ces deux possibilités sont-elles, en fait, compatibles ou plutôt mutuellement exclusives?

Cette thématique et ces questionnements tirent leur impulsion première des travaux de G. W. F. Hegel, mais la démarche en tant que telle sera inspirée plus concrètement du travail du sociologue français Alain Touraine. En effet, celui-ci permet d'appréhender de façon plus socialement située la tension au cœur du processus de *subjectivation* qui se produit, selon lui, pendant les mouvements sociaux. L'auteur tente donc, en reprenant une intuition fondamentale de la sociologie compréhensive, de réintroduire la figure du sujet, à son sens longtemps répudiée à tort à la fois par les sciences sociales et par certains courants philosophiques. Dans l'ouvrage *Critique de la modernité*, Touraine répond notamment à la critique de Foucault — dont les travaux les plus connus laissent peu de place à l'agentivité et font plutôt croire à une inéluctable désobjectivation politique — ainsi qu'aux penseurs de l'École de Francfort. Rappelons que ces derniers, dignes représentants du contexte historique qui est le leur, croyaient presque impossible toute subjectivation authentique : dans un monde où les possibilités d'émancipation individuelle et sociale semblent closes, il ne paraît pas envisageable que l'individu puisse devenir autonome ; il semble plutôt condamné au statut d'observateur passif.

Dans le cadre de ce mémoire, nous définirons, de la façon la plus claire possible, le concept de *subjectivation*, pour mettre en exergue la terminologie et le champ conceptuel plus large qui sera utilisé. Ensuite, nous mettrons Alain Touraine en dialogue avec T. W. Adorno, philosophe de la Théorie Critique, pour tenter de montrer la possibilité d'une subjectivation émancipatrice — au sein même de la société industrielle avancée — à travers des mouvements de

transformation politique à portée limitée. L'enjeu de la spontanéité, en lien et en tension avec le processus d'individuation au sens moderne du terme, sera abordé. En conclusion, nous aborderons brièvement la *forme* de l'action collective en lien avec le processus de subjectivation. Les enjeux formels participent-ils du sentiment de perte de soi de l'individu au sein d'un projet historique le dépassant et qu'il ne saurait participer à définir *en tant qu'acteur, que lui-même singulier* ou alors permettent-ils au contraire de canaliser son énergie et de rendre *l'événement politique* possible?

En effet, l'individu ayant décidé de participer à un mouvement social n'est pas d'ores et déjà «émancipé». Selon Touraine, la nature des mouvements sociaux — « traditionnels » (Syndicats, organisations plus « rigides ») ou Nouveaux Mouvements Sociaux (Groupes affinitaires, mouvements sporadiques plus « flous ») — peut avoir des répercussions majeures sur la perception de soi de l'individu agissant. Ce dernier a-t-il l'impression d'être le rouage d'une grande machine ou a-t-il la possibilité de se concevoir comme véritable acteur social, c'est-à-dire doté d'une efficacité ou d'un pouvoir politique ? L'attention, dans la dernière partie de ce mémoire, sera donc tournée vers le processus de passage de soi à soi, c'est-à-dire l'auto-définition et l'auto-altération de l'individu à travers les milieux dans lesquelles il évolue. La définition de son *rôle* se transforme-t-elle avec le temps? Quel *sens* donne-t-il au mouvement collectif pendant qu'il en fait partie? C'est là, en tant qu'elles peuvent être à la fois outils de désobjectivation que d'émancipation individuelle, que les organisations politiques sont pertinentes à réfléchir philosophiquement.



# 1. Concept de subjectivation et enjeux contemporains

## 1.1. Le processus de *subjectivation* : une définition opératoire

La question qui sera au cœur de ce chapitre est la suivante : Pourquoi l'autonomie est toujours déjà une *accession* à l'autonomie, soit un *processus* qui est fonction d'un contexte socio-historique plus large et non pas un attribut statique et strictement individuel? Dans cette section, l'objectif sera non pas de répondre à cette question des plus ardues, mais bien de l'utiliser comme axe de réflexion pour circonscrire conceptuellement le processus de *subjectivation* qui sera utilisé. Dans le présent contexte, nous défendrons une vision bien précise — et normative — de la subjectivation : la subjectivation politique émancipatrice. Nous nous attèlerons donc à différencier cette dernière des autres définitions dites plus « neutres », notamment en définissant les concepts de *Sujet* (*Soi* et *Sujet* seront utilisés indistinctement) et de *Subjectivité*, pour ensuite les mettre en relation entre elles et finalement les lier au processus de subjectivation politique dont il est ici question.

De prime abord, il existe dans la littérature de multiples définitions de la subjectivation. Elle peut être décrite comme émancipatrice, tel que mentionné plus haut, ou plutôt comme aliénante et synonyme de changements individuels indésirables. Elle est parfois définie comme significative sur le plan normatif, et d'autres fois comme neutre. En effet, des auteurs comme Michel Foucault utilisent les concepts de *subjectivation* et de *déssubjectivation* souvent sans les qualifier<sup>1</sup>, alors que d'autres parlent plutôt en termes d'*émancipation* et de *répression*<sup>2</sup>. En fait, le poids normatif de la subjectivation dépend du rôle que joue —ou ne joue pas!— la *réflexivité* dans la définition d'une subjectivité à part entière. La relation intime à sa propre altérité, c'est-à-dire son devenir politique et éthique, est-elle ou n'est-elle pas au fondement de toute subjectivité humaine? Est-ce cela qui différencie un sujet aliéné, qui se perçoit comme ayant des attributs individuels fixes, d'un individu dont le potentiel poïétique se déploie<sup>3</sup>? La tradition

---

<sup>1</sup> Dans *La Volonté de Savoir*, par exemple.

<sup>2</sup> Dans *L'homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse, par exemple.

<sup>3</sup> Cingolani, *Psychanalyse, politique, désidentification*, p. 158

philosophique libérale, par exemple, est réticente par rapport à l'idée même d'aliénation<sup>4</sup>. Le principe d'unité de soi est en effet fondamental pour la conception libérale classique et néo-libérale de l'individualité, car l'intériorité n'est pas censée être affectée par *l'extérieur*. L'autonomie du sujet, dans cette tradition du moins, revêt toujours les traits d'un donné humain universel, tandis que pour d'autres traditions, notamment marxienne, l'autonomie ressemble davantage à une capacité de transformation hautement désirable qui doit se développer puis s'entretenir.

La littérature à ce propos est abondante. Si l'on tourne notre attention, par exemple, vers celle issue de l'héritage du philosophe Cornelius Castoriadis, la transformation du sujet est une thématique éminemment éthique et politique. En effet, pour Castoriadis, l'auto-altération de l'individu est une énigme qui permet de réfléchir le déploiement de l'autonomie ainsi que les dynamiques d'émancipation dans les sociétés humaines<sup>5</sup>. Selon Patrick Cingolani, qui se situe dans la droite ligne de la tradition de Castoriadis, les processus de subjectivation permettent aux individus d'actualiser un potentiel réflexif, de réactiver leur possibilité de devenir *autre*<sup>6</sup>. Pour lui, la subjectivation est littéralement synonyme d'émancipation politique, et ce, à travers la sortie de l'aliénation par les luttes sociales<sup>7</sup>. Cela nous porte à croire que l'émancipation peut être appréhendée, entre autres, comme étant normative : pour les auteurs cités plus haut, c'est même un devoir moral, qui permet notamment de renouveler l'exigence historique d'égalité en se donnant accès au potentiel de prendre la parole, puis à la prise effective de parole<sup>8</sup>. D'autres auteurs, quant à eux, favoriseront une définition plus « neutre » de la subjectivation. A titre d'exemple, pour Pierre Dardot, la subjectivation est formelle et se présente indifféremment de deux manières: la subjectivation par objectification, où les gens *sont agis* par des forces externes, et celle dont je parle plus haut et qui permet l'auto-transformation nécessaire pour *résister* aux dites forces externes<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> L'aliénation, chez Marx, est définie comme le fait d'être étranger à soi-même, ce qui laisse entendre que l'on peut être autre que « soi-même » tout en maintenant une unité ontologique de soi.

<sup>5</sup> Cingolani, *Psychanalyse, politique, désidentification*, p. 155

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 157

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 164

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 164

<sup>9</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 188

Considérant que l'objectif de la présente recherche est de réfléchir la subjectivation dans une perspective sociale et politique, et qu'une étude «neutre» de ce type d'enjeux appartient plutôt au domaine de la science politique, il nous semble qu'une définition normative est plus appropriée. En outre, afin de rendre plus substantielle la section suivante, nous adopterons une méthode comparative, et mettrons en opposition notre définition opératoire avec la conceptualisation du phénoménologue français Michel Henry. Cette dernière, bien qu'intéressante, se situe aux antipodes de la définition que nous nous proposons d'explicitier. Ce procédé permettra, nous le croyons, de circonscrire plus clairement le concept de subjectivation utilisé.

### **1.1.1. Sujet et Subjectivité : les conditions de possibilité de la subjectivation politique**

Selon la perspective défendue ici, le processus de subjectivation peut être pleinement appréhendé à partir des définitions du sujet et de la subjectivité émanant des théories de Hegel sur la conscience de soi (dans «la Phénoménologie de L'Esprit»), du sociologue de l'action collective Alain Touraine sur le sujet moderne (Dans son ouvrage «Critique de la Modernité») et de la conception de l'autonomie chez Adorno, notamment dans «Société: intégration désintégration. Écrits sociologiques». Dit autrement, la subjectivation émancipatrice est le processus dynamique et social d'accession à l'autonomie. En effet, et cela sera explicité plus loin, la subjectivation est, selon une définition d'inspiration hégélienne, ce qui se produit lorsqu'un sujet, investi avec d'autres dans un projet ou une action, est en mesure de prendre conscience du fait que sa subjectivité se transforme, que ses aptitudes changent et, qu'au terme de cette dite-action, il en ressort substantiellement autre. Pour que ce processus soit bel et bien émancipateur, non seulement l'individu acquiert-il des habiletés nouvelles, mais il a aussi— et surtout —le sentiment d'avoir développé *la capacité* d'avoir une emprise sur sa vie ainsi que *l'envie* de s'extirper de l'arbitraire à l'aide de sa volonté. Sans pour autant devenir une nouvelle personne au sens ontologique du terme, cet individu se sent radicalement *autre*.

Formulé autrement, la subjectivation dont il sera question dans ce mémoire est le processus de constitution de la subjectivité individuelle. Cette dernière est dynamique : c'est un rapport à soi-même qui est en perpétuelle transformation et qui est toujours déjà le « résultat » de la subjectivation. Il ne faut toutefois pas s'y tromper : ce rapport ne se réduit jamais à l'intériorité individuelle. En effet, réduire la subjectivation à la stricte intériorité est problématique, au sens où cela implique une compréhension naturaliste et figée de la subjectivité humaine. Si chaque soi est ontologiquement fixe, et qu'il suffit d'expérimenter le type de solitude glorifiée par les romantiques pour se connaître totalement,<sup>10</sup> il devient dès lors très ardu d'expliquer les changements internes — parfois drastiques, souvent inexplicables a priori — qui ponctuent pourtant la vie intérieure de bien des individus. Selon la définition d'Alain Touraine — que j'explorerai plus en détails un peu plus loin — ce rapport à soi ne se produit certes pas dans la réclusion mais n'est pas pour autant un pur produit social. Dès lors, la subjectivation est un mouvement qui échappe à la fois au monadisme et au culte positiviste de la société<sup>11</sup> : c'est une action sur soi qui n'a lieu qu'en faisant concrètement quelque chose en rapport avec les autres, que ce soit avec eux ou contre eux<sup>12</sup>. Cet effort douloureux<sup>13</sup>, ce passage de soi à soi s'effectue toujours, et c'est là notre thèse, dans un contexte socio-historique propice à la transformation de la subjectivité individuelle.

Mais qu'entend-t-on exactement par « Sujet » et « Subjectivité » ? Quel est le lien entre ces deux concepts et celui de « Subjectivation » ? D'abord, selon Alain Touraine, dans son ouvrage *« Critique de la modernité »*, une certaine idéologie moderniste oppose, à tort, la connaissance dite scientifique à la formation de soi, jugée futile<sup>14</sup>. En effet, nous dit-il, plus on entre dans la modernité, plus l'humain est considéré comme soumis à des pouvoirs ou à des objets (dont l'objet « lui-même », à travers les sciences humaines, par exemple) sur lesquels il a peu de prise, mais dont il peut éventuellement comprendre les lois<sup>15</sup>. Cette conception *rationaliste* lui apparaît à la fois réductrice et dangereuse, car elle élude tout lien entre deux

---

<sup>10</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 260

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 251

<sup>12</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 187

<sup>13</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 251

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 238

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 239

processus pourtant jumeaux, c'est-à-dire la *connaissance* de soi et la *formation* de soi, tous deux éminemment éthiques et politiques.

Ainsi, s'inspirant de Horkheimer, Touraine affirme que l'interaction de la science et de la conscience individuelle est fondamentale. En effet, la formation de chaque être humain en tant que sujet requiert le développement d'une capacité à résister aux pressions des désirs et de la coutume de ne céder qu'aux exigences de la Raison<sup>16</sup>. En effet, le sujet moderne que Touraine tente de décrire n'est pas du tout monolithique; il est traversé de multiples tensions qui lui permettent de se concevoir lui-même comme un *acteur* et non pas comme un objet :

Il n'y a production du sujet que dans la mesure où la vie résiste en l'individu et, au lieu d'apparaître comme un démon qu'il faut exorciser, est acceptée comme libido ou sexualité, et se transforme en effort pour construire [...] l'unité d'une personne<sup>17</sup>.

Pour Touraine, il n'est donc pas possible de résumer le sujet à son rôle social, à sa fonction dans une soi-disant société intégrée.<sup>18</sup> En effet, ce qu'il appelle *l'acteur* s'insère certes dans divers réseaux et structures préexistantes de relations sociales, mais il les transforme à plus ou moins grande échelle, donnant ce faisant un sens à son histoire, à son vécu personnel<sup>19</sup>. Cette thèse, déjà très audacieuse pour bien des sociologues, va même plus loin : pour lui, le sujet n'est pas prisonnier de la pourtant bien reconnue « classe sociale », il fait plutôt partie d'un mouvement historique dynamique. En ce sens, le sujet n'est pas cet individu universel et passif, porteur de caractéristiques et, au mieux, de droits ; c'est à la fois une tension consciente et un effort perpétuel vers la subjectivation<sup>20</sup> : « Le Sujet est la volonté d'un individu d'agir et d'être reconnu comme acteur »<sup>21</sup>.

*Résistance* plutôt que *contrôle* ou pur *devoir*, lutte contre l'impuissance plutôt que simplement contre un soi-même perçu comme irrationnel ou mauvais, le sujet tourainien semble réhabiliter la liberté et la créativité comme modes d'individuation sociale. Dès lors, « le Sujet

---

<sup>16</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 241

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 243

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 242

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 243

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 244

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 242

n'est pas l'âme opposée au corps, mais le sens donné par l'âme au corps, en opposition avec les représentations et les normes imposées par l'ordre social et culturel. Le sujet est à la fois apollinien et dionysiaque.<sup>22</sup> ». En somme, l'*acteur-sujet*, être moral, changeant et incarné, est tout sauf un substrat passif ou un donné naturel. Formellement, cela implique qu'il n'y a pas de différence concrète entre sujet et subjectivité chez Touraine, le sujet étant toujours déjà une mise en action de la subjectivité, cette mise en action étant le processus de subjectivation lui-même.

Quant à lui, le concept de subjectivation en tant que tel est décrit comme une individuation active, une pénétration du sujet dans l'individu qui entraîne une transformation partielle de soi. Ce concept est, nous dit l'auteur, à la fois un processus et un principe moral de liberté qui, dès lors, s'oppose vigoureusement à toute soumission à des valeurs qui se voudraient plus fondamentales<sup>23</sup>. Ici, on constate encore une fois qu'il n'y a pas de différence substantielle entre les concepts-clés que Touraine utilise. Ce dernier semble nimer les concepts de *sujet*, *subjectivité* et *subjectivation* dans un flou conceptuel qui ne permet de saisir clairement qu'une seule chose : ce qui a rapport au sujet est dynamique et en perpétuel mouvement. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il réduit la subjectivité humaine à un flux. En effet, il affirme que l'objectif du sujet est d'acquérir une unité, une épaisseur et une profondeur<sup>24</sup> que seule la construction d'une *distance* de soi à soi peut garantir : « C'est ce travail sans fin mais heureux de construction d'une vie, comme une œuvre d'art, faites de matériaux disparates, qui définit le mieux le Sujet. »<sup>25</sup>.

Michel Henry décrit quant à lui la subjectivité, phénoménologiquement, comme une absence radicale d'écart entre ce qui est vécu dans le monde et le vécu immédiat de l'individu qui le vit<sup>26</sup>. En ce sens, le sujet, contrairement à la définition moderne du terme, peut avoir un rapport au monde passif, et ce, sans pour autant être considéré comme aliéné. Cela implique, pour Henry, que le sujet est toujours déjà sujet, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas. L'intentionnalité

---

<sup>22</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 245

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 245

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 257

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 258

<sup>26</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 25

de l'individu en tant que telle est donc écartée des conditions de possibilité de la subjectivité. De plus, cette phénoménologie dite « radicale » des rôles implique un rapport d'immédiateté à soi-même, le sujet étant ce qui apparaît immédiatement à lui-même<sup>27</sup>. *Prima facie*, il ne semble alors pas non plus y avoir de différence significative entre le concept de sujet et celui de subjectivité chez Henry, alors même que la tradition moderne veut que l'on pose le sujet comme digne porteur de la subjectivité individuelle.

Pourtant, contrairement à la position d'Alain Touraine, Henry trace une distinction formelle entre sujet et subjectivité. Effectivement, Henry affirme clairement que la subjectivité est un rapport *sans distance* de soi à soi, tandis que le sujet n'est pas un rapport, mais bien *ce qui apparaît immédiatement à lui-même*. Ce dernier est sujet dès qu'il commence à vivre et qu'il s'éprouve effectivement vivre<sup>28</sup>. Sans profondeur ni temporalité, le rapport à soi ne semble dès lors pas être un *rapport* au sens strict du terme : il se présente, plutôt, comme un point. Pour le philosophe, la subjectivité humaine se présente donc comme une manifestation de l'ipséité<sup>29</sup> originaire de chacun, une force de vivre qui s'exprime et s'éprouve en continu<sup>30</sup>.

Henry distingue donc, formellement, un rapport à soi fixe —*vécu*, éprouvé phénoménologiquement— d'un rapport à soi mouvant —*conscient* et intentionnel (la subjectivité au sens hégélien du terme). Sans pour autant s'engager dans une entreprise d'ordre normatif, le philosophe entreprend plutôt une critique de la place que prend l'intentionnalité dans la littérature sur le sujet moderne, au détriment d'approches moins dualistes basées sur un rapport plus intime au corps vivant<sup>31</sup>. Ce faisant, le phénoménologue semble évacuer toute l'inquiétude hégélienne concernant la possibilité de l'aliénation de ceux qui entretiennent un rapport non médiatisé à eux-mêmes. Allant même plus loin, Henry présume que, bien au

---

<sup>27</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 24

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>29</sup> Selon Michel Henry, l'ipséité est la singularité radicale de chaque individu, ce qui fait qu'une personne est unique et absolument distincte d'une autre personne.

<sup>30</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 25

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 24

contraire, *l'action* au sens hégélien<sup>32</sup> peut être aliénante, rimant trop souvent avec la mise de côté de l'ipséité de chacune et de chacun<sup>33</sup>.

Il appert donc que la compréhension de Henry concernant l'aliénation montre son rejet de la subsumption forcée de la subjectivité au paradigme de l'intentionnalité. Pour lui, l'individu est aliéné lorsqu'il n'éprouve plus la Force originaire de la Vie<sup>34</sup>, qu'il se sent mort de l'intérieur; non point nécessairement parce qu'il se réifie lui-même en se concevant de façon fonctionnelle au sein de la société ou qu'il se voit comme un rouage au sein d'une machine qui le dépasse et dans laquelle il ne se reconnaît pas<sup>35</sup>. Bien que la conception henryenne de l'aliénation soit plus complète et plus inclusive, l'auteur semble discréditer, selon nous à tort, la conscience de soi et la fait apparaître comme non-nécessaire à une subjectivité réellement vivante<sup>36</sup>. De plus, sa compréhension de l'individu comme « toujours-déjà-sujet » rend la possibilité du *devenir* sujet difficile à appréhender historiquement, c'est-à-dire de penser la subjectivité comme une habilité à devenir *autre*, une possibilité de « sortie » de soi-même vers un autre soi-même à travers certaines actions.

Un lecteur trop pressé pourrait penser que le processus de subjectivation, que nous tentons ici de circonscrire, est l'équivalent d'une compréhension simpliste de la *désaliénation* marxienne, c'est-à-dire le passage d'une conscience fausse à une conscience vraie, mais il n'en est rien. Touraine, se rangeant aux côtés de Marx et d'Hegel, affirme que la simple conscience de soi ne permet pas de faire apparaître le sujet au sens politique du terme. Il faut donc désirer inventer une situation au lieu de s'y conformer, s'inventer soi-même plutôt que de se « conformer à soi-même »<sup>37</sup>. Cela implique un engagement authentique qui ne se résume pas, n'en déplaise à Henry, à l'accomplissement d'un *travail* générique ou d'une fonction stérile humainement mais « utile » socialement.

---

<sup>32</sup> La critique henryenne de la position hégélienne est très acerbe : selon lui, il est faux de dire qu'il y a émancipation dès que l'individu se reconnaît lui-même dans son action, l'action étant comprise par Hegel comme ce qui rend possible l'avènement de la conscience de soi

<sup>33</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 141

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 140

<sup>36</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 263

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 264



En somme, la subjectivité n'est autre chose que la condition de possibilité de la subjectivation, de ce passage de soi à soi abordé au début du chapitre. En d'autres mots, la subjectivation est une transition active et renouvelée d'un soi  $x$  à un soi  $x'$ . La subjectivité, quant à elle, est la *capacité* à développer des pratiques d'auto-transformation *intentionnelles* et un rapport médiatisé à soi, un soi qui peut devenir *autre* tout en restant, ontologiquement, le même.

### 1.1.2. Subjectivation politique : la posture militante

Touraine affirme que c'est grâce aux relations interpersonnelles que la prise de distance décrite plus haut est possible, que le sujet prend forme dans la dialectique de reconnaissance avec les autres. En effet, l'auteur nous dit qu'il faut « sortir » de soi-même, mettre de côté temporairement son intimité radicale pour entrer en relation avec un autre individu et, ainsi, rendre la subjectivation *politique* possible. S'intéressant surtout au sujet *militant*, à l'acteur social évoluant dans des situations historico-politiques particulières, être un sujet pour Touraine implique se tourner vers le monde tout en résistant à la fois à ce monde et à soi-même. Le sociologue de l'action collective trace rapidement un parallèle entre l'engagement politique et l'engagement affectif, tous deux de nature éthique selon lui. La relation qui montre le mieux cette sortie de soi souvent difficile est, nous dit-il, la relation amoureuse :<sup>38</sup>

L'engagement militant est de même nature que l'engagement amoureux s'il n'est pas dévié en attachement à une organisation ou à un parti, s'il sert la libération d'autres [...]. C'est par le rapport à l'autre comme sujet que l'individu cesse d'être un élément de fonctionnement du système social et devient créateur de lui-même et producteur de la société<sup>39</sup>.

Évoquant également les relations d'amitié, Touraine trace une différence marquée entre l'entrée en relation superficielle avec les autres (l'adaptation sociale fonctionnelle ou encore les rapports humains basés sur la consommation) et le dialogue véritable, au sens où, pour entretenir ce dernier—contrairement au rapport instrumental avec les autres— il faut faire des efforts continus pour unir ses désirs et ses besoins individuels à la conscience d'appartenir à un

---

<sup>38</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 263

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 264

ensemble plus grand que soi<sup>40</sup>, prenant, ce faisant, le risque de l'éclatement de la personnalité<sup>41</sup>. Ce type d'expérience relationnelle diffère donc à la fois de l'expérience de la solitude et de celle de l'oubli de soi dans un ensemble plus grand. En effet, Touraine nous met en garde contre ces deux pôles, l'une témoignant d'une fuite en soi-même, et l'autre démontrant plutôt une obsession de la totalité fusionnelle<sup>42</sup>.

Le sociologue, abordant la modernité rationalisatrice, la qualifie de « productrice » de sujet<sup>43</sup>. Bien que cette modernité s'emploie activement à réduire le soi complexe et changeant des individus à des fonctions qui n'ont pour seule unité que la logique du système social, entraînant une destruction accélérée du sujet<sup>44</sup>, elle est également un terreau fertile pour l'indignation propice à la création de sens, à la subjectivation :

Le Sujet ne se définit que par sa relation, à la fois de complémentarité et d'opposition avec la rationalisation. C'est même le triomphe de l'action instrumentale, parce qu'il désenchante le monde, qui rend possible l'apparition du Sujet. Celui-ci ne peut exister tant que le monde est animé, magique. C'est lorsque le monde perd son sens que peut commencer le ré-enchantement du Sujet<sup>45</sup>.

À travers le processus de subjectivation, le sujet militant est justement celui qui tente de trouver et de maintenir un équilibre entre la recherche de l'unité totale de soi et l'acceptation de la dissociation interne, elle-même résultat appréhendé d'une « postmodernité destructrice ».<sup>46</sup> Touraine, en fait, nous met en garde contre ces deux extrêmes. Pourquoi ne pas explorer, plutôt, une posture intermédiaire où la pensée, l'action collective et l'éthique ont toutes leur place?<sup>47</sup> Cette posture de ré-enchantement politique résume *la posture militante*.

Cette posture, résolument contestataire et tournée vers la transformation de soi-même et de son milieu, se développe lorsque s'ouvrent des brèches permettant la subjectivation politique,

---

<sup>40</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 259

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 264

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 264

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 267

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 267

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 267

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 269

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 269

dans des moments où l'individu tente de s'arracher d'un lui-même qu'il sait produit par des intérêts oppresseurs ; intérêts auquel il s'oppose vivement<sup>48</sup>. La subjectivation proprement politique ne pouvant opérer que sur un tel fond de remise en question active d'un ordre en place ainsi que de la logique le sous-tendant<sup>49</sup>, Touraine postule que les mouvements sociaux représentent, à tous égards, la brèche par excellence<sup>50</sup>.

## **1.2. Subjectivation individuelle, subjectivation collective?**

### **1.2.1. Holisme et individualisme : ontologie, méthodologie, pratique**

*C'est en termes d'acteurs et de conflits sociaux qu'il faut définir le sujet : il n'est ni un principe qui plane au-dessus de la société ni l'individu dans sa particularité; il est un mode de construction de l'expérience sociale, comme l'est la rationalité instrumentale<sup>51</sup>.*

Mais, comment le sujet ainsi défini s'insère-t-il concrètement dans le social? L'expérience de la subjectivation politique, notamment dans les mouvements sociaux, est-elle individuelle ou collective? De quel « individu » et de quelle « collectivité » est-il en fait question ici? Les questions centrales seront donc les suivantes : Doit-on, pour situer adéquatement l'individu contestataire dans la société, favoriser une compréhension plutôt holiste ou se rabattre sur l'individualisme?<sup>52</sup> Faut-il choisir entre un tout distributif ou sommatif (*omnis*, chacun des individus humains) et un tout collectif ou intégral (*totus*, l'Humanité comme individu indivisible, avec un H majuscule)<sup>53</sup>?

Le sociologue B. Fernandez nous rappelle que, dans la pensée moderne, la figure du sujet libre est une substance stable et indivisible, comme le conçoit classiquement le philosophe français René Descartes. Né libre, doué de langage et apte à s'émanciper contre tout ce qui est

---

<sup>48</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 271

<sup>49</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 273

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 273

<sup>51</sup> Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 271

<sup>52</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 191

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 194

extérieur à la Raison, ce sujet-substance, issu des Lumières, lutte toujours contre l'aliénation et a pour objectif ultime d'émanciper l'Humanité grâce à sa volonté inébranlable<sup>54</sup>. Certes, le principe d'individu est omniprésent dans les définitions qui rapprochent la subjectivation de l'émancipation ; seulement, s'il n'est pas situé historiquement et socialement, il devient inadéquat et même chimérique. En effet, cet individu théorique, sans ancrage particulier, indivisible et libre *de facto* peut-il même exister ?

Étymologiquement, le mot « individu » provient de « in-dividuum », qui réfère à l'indivisibilité<sup>55</sup>. Mais y a-t-il vraiment des entités radicalement indivisibles ? Tel qu'Alain Touraine l'affirme plus haut dans le texte, la personnalité individuelle elle-même étant aux prises avec divers épisodes d'instabilité, de tensions et de transformations, il est permis d'en douter. Pierre Dardot, par exemple, soutient une vision foucaldienne de la subjectivation politique qui va également en ce sens, tout en y introduisant les concepts de pouvoir et d'individualisation:

L'individu n'est pas un indivisible, il n'est pas la donnée première, mais le résultat d'une individualisation par des techniques de pouvoir, l'effet d'un découpage opéré à l'intérieur d'une multiplicité par la norme. Comme le fait très justement Marx à l'encontre d'un individu « naturel », l'individu n'est jamais qu'un « individu individualisé », c'est-à-dire fait ou produit comme individu à l'intérieur d'une société donnée.<sup>56</sup>

Dardot postule qu'il y a deux figures permettant de mieux situer les collectivités: la collection et l'Être collectif<sup>57</sup>. La *collection* est une façon — traditionnellement libérale — de concevoir les groupes en tant que juxtaposition (organisée ou non) d'individus ontologiquement séparés (qui, eux, seraient une entité indivisible), tandis que *l'Être collectif* est une conception tributaire de l'holisme (ontologique ou méthodologique) selon laquelle les groupes ont une vie propre, des intentions de groupe spécifiques, etc. Si l'on regarde de plus près l'opposition largement acceptée entre le proprement individuel et le collectif, on peut légitimement se

---

<sup>54</sup> Fernandez, *Le temps de l'individuation sociale*, p. 241

<sup>55</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 190

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 193

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 189

demander : est-ce réellement une opposition? De plus, en quoi cette opposition théorique affecterait-elle d'une quelconque manière le processus de subjectivation politique?<sup>58</sup>

De prime abord, la subjectivation politique s'insère difficilement dans le débat bien connu en philosophie et en sciences sociales entre holisme et individualisme. En fait, selon Pierre Dardot, cette opposition est inconsistante : la subjectivation individuelle et la subjectivation collective ne s'opposent pas l'une à l'autre, la subjectivation en tant que telle échappant à cette opposition superficielle et réductrice<sup>59</sup>. Plus proche de notre intuition de la nécessaire solidarité entre les niveaux individuel et collectif de l'autonomie, le penseur B. Fernandez ajoute à ce sujet :

La subjectivation est un processus narratif dans une expérience qui requiert l'autre, le pluriel, le diachronique, une relation dans laquelle le sujet inachevé s'individue dans une parole, c'est un effort pour dire « je » dans un nous, un je qui ne se réduise pas à l'illusion de maîtrise et de puissance du moi, ni jamais défait du travail des déterminismes sociaux et psychologiques. Elle exprime une volonté qui rencontre une attention, non pas dans un face à face, mais dans un partage, non pas un contre, mais un avec. Une subjectivation qui ne soit pas simplement de rupture, mais de relation : la construction d'une subjectivation collective à travers le dialogue, la concertation et l'agir ensemble. Elle serait la condition pratique d'un passage à l'action collective, à l'existence politique<sup>60</sup>.

Pour Dardot, la société est conçue à la fois comme Sujet et comme Objet : on la conduit, on la gouverne, mais on veut aussi qu'elle « se comporte » de telle ou de telle façon<sup>61</sup>. La société dont il est ici question est, en ce sens, non pas un sujet pensant au plan ontologique; c'est plutôt un sujet agissant, méthodologiquement et pragmatiquement parlant, qu'il s'agit d'étudier et de transformer. Dans les faits, Dardot croit que le processus de subjectivation est plus proche de la *collection* que du modèle intégratif (de l'Être collectif)<sup>62</sup>. Certes, nous dit-il, la société est une collection, mais c'est une collection organisée dont il est à la fois intéressant et nécessaire de

---

<sup>58</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 189

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 194

<sup>60</sup> Fernandez, *Le temps de l'individuation sociale*, p. 249

<sup>61</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 200

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 200

comprendre les dynamiques<sup>63</sup>, et qui ne met pas de côté pour autant la pertinence de réfléchir les groupes et les collectivités en tant que tels.

### **1.2.2. Individuation et intégration : l'individu en tant que flux et le piège de l'auto-réification**

Selon Fernandez, il existe aujourd'hui un « individu postmoderne » qui, méfiant par rapport à toute identification de groupe, souscrit à une vision de lui-même comme individu radicalement séparé. Au lieu d'être dans le monde sous le mode de l'action, ce dernier consomme l'étrangeté, le nouveau et l'inusité dans un monde perçu comme déjà libre qu'il ne se propose plus, donc, de transformer<sup>64</sup>. Se considérant comme d'ores et déjà émancipé des normes arbitraires imposées par sa société, l'individu postmoderne n'a que faire ni des repères collectifs, ni des exigences, selon lui superflues, d'émancipation sociale<sup>65</sup>.

Quel besoin d'être en quête de sa subjectivité s'il n'y a plus d'aliénation? [...] Quels efforts de subjectivation sont nécessaires si les normes invisibles se sont évaporées? L'autonomie, qui était encore il y a quelques années l'enjeu d'un âpre combat dans le champ intellectuel et social, apparaît même comme un acquis...<sup>66</sup>

La question suivante, pourtant, reste fondamentale pour l'auteur: quel est le prix de cette individualisation de masse qui fait visiblement fi de tout lien de solidarité, jadis si rassurant? « Celui d'une incertitude grandissante, d'une insécurité constante et d'une terrible impuissance devant la multiplication des feux qui agitent le monde.»<sup>67</sup>. Mais, si l'individu se considère comme déjà libre des entraves à son développement et à son épanouissement, ce sentiment d'impuissance latente peut revêtir un caractère paradoxal !

En effet, l'*individuation* est conceptuellement distincte de la *subjectivation*. L'individu dont il est question ici ne se subjective pas au sens défini plus haut dans le texte : il a plutôt été

---

<sup>63</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 200

<sup>64</sup> Fernandez, *Le temps de l'individuation sociale*, p.241

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 241

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 241

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 241

*individué* sous les modalités d'un processus d'individuation (capitaliste, par exemple)<sup>68</sup>. Cet individu-consommateur est de plus en plus difficile à cerner par la sociologie et la philosophie contemporaines, notamment à cause de l'éclatement ou encore de la complexification de catégories d'analyses traditionnelles telles que la classe sociale, pour ne citer que celle-ci. Néanmoins, il est aisément ciblé par les techniques du marketing<sup>69</sup>. Cela signifie, pour Fernandez, que le sujet moderne a ni plus ni moins disparu en tant que porteur des « transcendances collectives »<sup>70</sup>. On assiste en effet à une délégitimation des grands récits historiques ainsi qu'à une célébration de l'éphémère, du spectacle et du présent. L'individuation se fait en mode « flux », au gré des « osmose temporaires avec l'altérité »<sup>71</sup>, chacun tentant de confectionner son identité de façon hybride, sans centre ni périphérie<sup>72</sup>...ni, selon nous, de *telos*.

Cet *homo economicus* s'exile dans la vie privée et ses excès. Même s'il est exclu, précarisé et amputé de droits sociaux, il ne se perçoit pas comme tel, ne se sentant pas davantage solidaire avec ses semblables — qu'il ne considère d'ailleurs pas comme tels: « Fluide, nomade, sans transcendance ni exigence, ce self-made man abandonne les mythes d'émancipation aux hordes de perdants, de frustrés, et autres inadaptés de l'économie dominante »<sup>73</sup>. Confondant émancipation des normes sociales avec société de consommation et système économique disciplinaire (alors qu'avant, les normes oppressantes étaient plutôt familiales et religieuses), il développe l'impression, fausse, que la possibilité de réification a disparu et qu'il est un individu libre, tandis qu'il participe, en fait, à sa complète intégration dans la société en remplissant sa fonction principale, celle du consommateur.

À l'inverse de ce type prédominant d'individus dans la modernité tardive, se dira-t-on, il y a l'individu engagé dans des groupes de luttes contre l'exclusion, la précarisation et les droits sociaux. Toutefois, ce n'est pas en étant moins méfiant des collectivités, ou en s'impliquant activement dans un mouvement d'émancipation sociale que le risque de réification, ou pire,

---

<sup>68</sup> Fernandez, *Le temps de l'individuation sociale* p. 243

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 243

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 243

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 244

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 244

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 245

d'auto-réification, disparaît. Il est en effet ardu d'entrer en relation avec les autres au sein d'une collectivité tout en remplissant authentiquement un rôle qui ne se résume pas à une fonction sociale. Comment, dès lors, prendre une saine distance par rapport à sa conscience individuelle immédiate sans pour autant s'aliéner soi-même en se considérant comme un vulgaire rouage, un outil de fonctionnement pour une Cause en soi plus grande et plus importante que soi ?

À cet égard, les positions respectives de Hegel et d'Henry nous seront certainement éclairantes, au sens où les deux philosophes ne semblent pas s'entendre sur la nature et les causes de l'aliénation que nous tentons d'explicitier. Dans «La phénoménologie de l'esprit» d'Hegel, par exemple, et plus précisément dans la partie sur la dialectique bien connue du maître et de l'esclave, le rôle social a une place centrale dans le développement de la subjectivité. Effectivement, nous dit Hegel, la conscience n'est pas un pur pouvoir abstrait et individuel de représentation d'objets extérieurs à soi. Par ailleurs, il affirme que les rôles sociaux, loin d'être nécessairement aliénants, peuvent bien au contraire participer au processus nécessaire d'objectivation de la conscience, première étape de la saine prise de distance avec soi dont il a été question plus haut. La conscience, pour le philosophe, est en effet habitée par une dynamique d'objectivation de soi qui n'entraîne pas systématiquement un sentiment d'aliénation, si bien sûr cette objectivation est suivie par une ré-inclusion de soi dans un monde social dans lequel la conscience se reconnaît<sup>74</sup>. Cet exercice perpétuel d'objectivation puis de retour à soi est, pour Hegel, le processus de la conscience qui se révèle à elle-même en dépassant le soi immédiat, aliéné, et en allant vers un soi médiatisé.<sup>75</sup> Ce processus, affirme Raphaël Gély (spécialiste de Michel Henry), met en tension la singularité radicale de chacun avec l'aspect générique de la fonction qu'il remplit<sup>76</sup>. C'est, très précisément, cette tension qui représente la distance qui rend le processus de subjectivation possible et le différencie du processus aliénant qu'est la fusion pure et simple avec son travail ou son action.

---

<sup>74</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p.137

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 138



### 1.3. La Singularité et l'aliénation comme mode de subjectivation

#### 1.3.1. Le singulier et le générique

Quelle est la différence entre *singularité* et *individualité*? Selon la conception libérale et néo-libérale de l'individualité, ces deux concepts se confondent.<sup>77</sup> Le principe de *la différence avec les autres et de l'identité avec soi-même* est, selon le sociologue Pierre Dardot, très important pour cette conception. En effet, pour un tenant du libéralisme, l'intériorité de l'individu est radicalement séparée de celle des autres et n'est pas (ou ne doit pas, plutôt!) être affectée par les événements extérieurs. Toutefois, nous dit Dardot, l'unité intérieure totale n'est tout simplement pas possible, l'intériorité humaine étant plutôt mouvante et instable<sup>78</sup>.

Notre thèse, rejoignant celle du sociologue Fernandez, est la suivante : être un individu séparé des autres ontologiquement (être individué) ne signifie pas pour autant que ce dernier est différent au point d'être *singulier* : la singularité est la manifestation d'une étrangeté qui échappe à toute comparaison avec les autres et à toute ordination<sup>79</sup>. En ce sens, la singularité — au sens où Fernandez l'entend — est absolument irréductible à la subjectivation « collective » de type statistique<sup>80</sup>, où les gens s'individuent de façon générique. En fait, la singularité émerge lors de moments d'individuations qui modifient durablement le rapport à soi-même et aux autres. Dans les forts moments de dissonance cognitive<sup>81</sup>, l'individu vit *l'unicité de l'étrangeté à soi-même* : il a l'impression d'être destitué de son identité propre et parfois même de son autonomie. En expérimentant *la différence à soi*, il se rend compte que sa singularité se soustrait à la particularisation standard qui se fait à partir d'universels communs. Formulé plus simplement,

---

<sup>77</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 204

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 204

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 204

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 204

<sup>81</sup> Selon la théorie défendue par le psychosociologue américain Leon Festinger, une dissonance cognitive se produit lorsqu'un individu entretient en même temps deux croyances contradictoires. Habituellement, cet état s'accompagne d'un grand inconfort et d'une tension qui motive l'individu à réduire ou à éliminer la dite-dissonance (*When Prophecy Fails*, p. 25-26)

la singularité individuelle est ce qui, pour le meilleur ou pour le pire, interdit l'identification et la catégorisation.<sup>82</sup>

### **1.3.2. L'aliénation comme rapport aux mouvements sociaux?**

Mais le fait de s'identifier à telle ou telle catégories d'individus n'est-il pas tout à fait banal et même nécessaire dans le cadre de la subjectivation, surtout de nature politique? Selon nous, l'appartenance à certains groupes engagés, au sein de mouvements sociaux par exemple, est en fait une condition de possibilité de la subjectivation politique. Ce sentiment d'appartenance permet une individuation plus rapide, inhabituelle et hautement singularisante. À condition, bien sûr, que les groupes en question aient un mode d'intégration des militantes et des militants qui soit *non-sériel*<sup>83</sup> et qui ne reproduise donc pas le type d'individualisation sérialisant – massifiant, même - qui a été abordé dans la section précédente. Selon Raphael Gély, ce genre d'intégration est au contraire dé-subjectivante : elle priorise l'unité fonctionnelle d'un système de rôles à la subjectivation militante et favorise la régulation générique des interactions entre les individus, au lieu de faire place à une certaine « chaleur » des rapports humains au sein des groupes.<sup>84</sup>

Il est possible de proposer comme hypothèse de recherche l'idée selon laquelle une approche seulement fonctionnaliste des rôles, ceux-ci n'étant plus compris que comme des moyens permettant de réaliser un certain nombre d'objectifs communs, ne peut manquer d'induire par réaction chez les individus le désir d'une appartenance qui ne soit pas travaillée par des différences de rôles.<sup>85</sup>

Les individus, dans ces conditions, peuvent certes se sentir investis d'une mission importante, avoir un rôle gratifiant au sein d'un collectif, mais cela signifie-t-il qu'ils s'éprouvent eux-mêmes différemment à travers l'expérimentation de tâches *capacitantes*? Cela signifie-t-il qu'ils se sentent véritablement liés les uns aux autres? Finalement, faut-il dès lors

---

<sup>82</sup> Dardot, *La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif*, p. 206

<sup>83</sup> Jean-Paul Sartre explique, dans *Critique de la Raison dialectique*, l'identité sérielle comme étant un faux sentiment d'appartenance basé sur la préexistence d'un groupe totalisant qui surplombe les individus en son sein et permet leur médiation, niant de ce fait les relations interpersonnelles singulières qu'ils nouent entre eux.

<sup>84</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 11

<sup>85</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 12

favoriser des modes d'organisation plus flous et se débarrasser des rôles? Selon Gély et Henry, ce serait là une fausse solution : « jouer un rôle » permet à la fois de modifier radicalement l'épreuve que l'on fait de sa propre vie<sup>86</sup> et de partager un espace de reconnaissance réciproque, deux expériences selon eux fondamentales<sup>87</sup>.

Mais alors comment peuvent émerger *en même temps* la singularité – comprise comme individuation non-sérielle – et la solidarité requise dans tout groupe militant? Il appert que cela n'est possible qu'en postulant, en premier lieu, que la solidarité est un sentiment d'appartenance *vivante* — et non fonctionnelle — à une entité plus grande que soi et, en second lieu, que la prise en charge d'un rôle peut, sous certaines conditions, être subjectivante, et ne représentant pas nécessairement la même chose que l'accomplissement utilitaire d'une fonction<sup>88</sup>.

L'expérience des rôles pourrait-elle donc être autre chose que pure aliénation ? Dans tous les cas, pour le spécialiste d'Henry, une certaine pratique des rôles (bien qu'il ne décrive pas cette pratique de façon précise) permet – et est même nécessaire à – l'accroissement de l'épreuve intime que les individus font de la solidarité<sup>89</sup>. Le philosophe Marc Maesschalck va même jusqu'à dire que cette conception des rôles vivants mène directement à une théorie politique de la capacitation des acteurs sociaux qui est étonnamment proche des intuitions de certains auteurs pragmatistes tels que Hilary Putnam<sup>90</sup>.

Étant de prime abord favorable à examiner cette hypothèse, le reste du présent mémoire aura pour objectif, dans un premier temps, de comparer les approches de Touraine et d'Adorno, c'est-à-dire deux manières – l'une positive, l'autre plutôt négative – de concevoir la possibilité de la subjectivation politique dans la modernité tardive, puis dans un second temps, de mieux situer les concepts de *rôle*, de *spontanéité* et d'*autonomie* au sein des mouvements sociaux, explicitant ce faisant les réflexions des deux auteurs à ce sujet, notamment dans la perspective de comprendre en quoi la forme et la nature des mouvements sociaux influencent la subjectivation décrite dans le présent chapitre.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 14

## **2. La subjectivation non-répressive est-elle possible chez Touraine et Adorno?**

A la lumière de la définition du terme subjectivation, terme polysémique mais dont l'usage que nous en ferons a été clarifié dans le chapitre 1, la question reste entière : une subjectivation non-répressive est-elle possible? Nous nous pencherons donc, dans le présent chapitre, sur le traitement de la question chez le philosophe allemand T.W. Adorno et le sociologue français Alain Touraine. Pour ce faire, nous commencerons, dans la première section de ce chapitre, par expliciter leurs visions respectives de « société », incluant leurs définitions – plutôt descriptives mais normativement signifiantes – du concept ainsi que de leurs analyses quant à son histoire, son usage actuelle et son avenir dans les sciences sociales, la philosophie et les mouvements progressistes de leurs époques. Cela permettra de mieux exposer par la suite leurs postures concernant la subjectivation et sa possibilité concrète dans le monde.

En effet, nous croyons que leurs divergences notables en ce qui concerne la compréhension de la « société » rendent compte partiellement de leurs thèses radicalement différentes, tant au niveau épistémologique qu'au niveau éthique, en ce qui a trait à la possibilité d'émancipation politique autonomisante. Nous explorerons donc, dans la seconde section de ce chapitre, la position plutôt pessimiste d'Adorno, en introduisant quelques un de ses concepts phares – la dialectique négative en tant que processus critique ainsi que la communication du différend – ainsi que la position tourainienne, plutôt optimiste et d'inspiration religieuse.

### **2.1. Deux visions de la « société » : réflexions sociologico-philosophiques**

#### **2.1.1. La société pour Adorno**

##### **2.1.1.1. Désintégration des concepts de « société » et de « progrès »**

Tout d'abord, comment définir conceptuellement la « société »? Si on réduit cette dernière à « l'ensemble des humains au moment x », ce serait là une description analytique, sociologiquement et philosophiquement bien peu féconde pour nos desseins.<sup>91</sup> Pour Adorno, le

---

<sup>91</sup> Adorno, *Société I*, p. 23

concept de société n'est absolument pas classificatoire. Il s'agit d'une catégorie à part entière, fonctionnelle bien que dynamique, qui décrit des processus mouvants et des rapports changeants entre les individus.<sup>92</sup> Selon le philosophe, c'est dans les situations sociales factuelles qu'apparaît concrètement ce qu'on nomme « société ». Nul besoin, donc, d'une théorie de la société qui soit « scientifique »; se rabattre sur une telle méthode signifierait, pour lui, la non-nécessité de la médiation humaine alors même qu'elle est fondamentale.<sup>93</sup> Mais que signifie « comprendre la société »? Quelle méthode privilégier<sup>94</sup>? Selon Adorno, cette question est complexe : une tension persiste chez lui entre une compréhension hégélienne orthodoxe de la société – en tant que Tout organique –, et une compréhension sécularisée de par sa décomposition en parties singulières.<sup>95</sup>

Pour le philosophe, il faut découpler une bonne définition sociologique de « société » d'avec ses institutions objectivées, d'avec des constructions fondées sur le droit naturel et, dès lors, réifiées, comme les institutions judiciaires ou encore les sociétés d'État. Aux yeux du philosophe, la communauté politique dont il est question est très ardue à cerner. Ni démocratique, ni société bourgeoise excluant les pauvres et les esclaves à l'athénienne<sup>96</sup>, elle n'est pas non plus compréhensible à la lumière du romantisme républicain de Rousseau. Plus dangereuse encore est la tendance à recréer une seconde mythologie qui naturalise ce qui est produit par les institutions étatiques. Cette tendance, risque, en effet, de devenir de l'idéologie en bonne et due forme.<sup>97</sup> Par exemple, si l'on explore la notion de « rôles sociaux » dans la société, Adorno affirme : « Si la science de la société opère avec des concepts de ce genre, mais recule devant la théorie dont ils constituent les moments, elle est au service de l'idéologie<sup>98</sup> ». Ici, il est aisé de percevoir l'aversion adornienne pour certaines catégories sociologiques, catégories qui expriment à son sens un refus de toute compréhension dialectique du social.

---

<sup>92</sup> Adorno, *Société I*, p. 24

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>96</sup> Adorno, *Société II*, p. 39

<sup>97</sup> Adorno, *Société II*, p. 40

<sup>98</sup> Adorno, *Société I*, p. 24

Il est facile pour une certaine sociologie à la Auguste Comte, nous dit-il, d'omettre le caractère mouvant du social et de se concentrer sur le statique, l'institutionnel et le réifié, alors même que la société est l'unité indissoluble des moments statiques et des autres moments<sup>99</sup>. « Société » est plutôt un concept dynamique nécessitant des moments de création de possibles, de modifications du statu quo. Il ne faut donc jamais choisir définitivement un moment et ignorer l'autre : cette antithèse simpliste ne permet pas de décrire objectivement la société : elle nous en éloigne, bien au contraire<sup>100</sup>. Se contenter de l'étude des institutions ou des procédés interactionnels et de négociation entre les individus ne permettra pas non plus de dépasser les antagonismes sociaux ni d'atteindre une paix industrielle<sup>101</sup>. Dès lors, se pose la question de l'émancipation et du progrès social tant décrits et si ardemment recherchés en tant qu'archétype de la dynamique sociale. De même et surtout, se pose la question de savoir comment les mettre en marche et les faire advenir.

Dans «Modèles critiques», plus spécifiquement dans l'article «Progrès», la question de *ce qui progresse effectivement* est au cœur du propos<sup>102</sup>. Adorno y aborde ce concept en tant que catégorie sociologique qui, comme les autres, se doit d'être repensée. Selon le philosophe, l'épistémologie dogmatique – notamment en sociologie – toute à son obsession pour les preuves et à sa haine pour l'ambiguïté, perd de vue l'objet même de la sociologie<sup>103</sup>. Cet objet est *le sujet global conscient*, dont l'avènement rendrait pensable le progrès et possible *la prévention de la catastrophe*, selon le vocabulaire d'Adorno<sup>104</sup>.

Si l'on reprend l'histoire du concept que fait Adorno dans l'article, le progrès social a surtout signifié, en occident, l'idée d'accumulation humaine des connaissances et des aptitudes<sup>105</sup>. Tandis que sa conception était, chez les grecs, plutôt cyclique, la conception post-chrétienne du progrès, qui est restée sensiblement la même depuis, est linéaire. En effet, dans le

---

<sup>99</sup> Adorno, *Société II*, p. 41

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>102</sup> Adorno, *Progress*, p. 143

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>104</sup> Adorno, *Progress*, p. 144

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 146

modèle grecque, les changements sociaux sont toujours temporaires, toujours déjà menacés par le retour du même, alors que le modèle post-chrétien se comprend comme l'Histoire du Salut, comme l'inexorable marche de l'Humanité de la Rédemption (crucifixion de Jésus-Christ) vers la promesse du Paradis<sup>106</sup>.

Bien qu'on remarque la similarité de ce modèle avec le matérialisme historique marxien, qui s'appuie à la fois sur une compréhension scientiste de la sociologie et sur une foi dans le progrès, Adorno avance que le mouvement dialectique du progrès est non nécessaire: si le progrès accompagne toujours, selon ce modèle aux allures hégéliennes, le déploiement de la raison, c'est que la raison est – ou plutôt se perçoit – comme une et une seule<sup>107</sup>. La raison, en fait, se trompe au début : se concevant comme pure et séparée de la praxis, elle subjugué le sujet. Ensuite, se reflétant en elle-même sous forme de barbarie, elle finit par se réconcilier avec la praxis, par s'y reconnaître au lieu de se prendre elle-même pour le vrai absolu, et comprend qu'elle vient de traverser un moment idéaliste qui la poussait à une attitude de domination. C'est le moment anti-mythologique du progrès, selon Adorno, celui où la raison sort enfin de la contemplation vide d'elle-même et réalise son caractère intéressé<sup>108</sup>.

Il est clair que, pour le philosophe, la notion de progrès ne décrit pas un processus descriptif mais bien normatif. Dans le contexte d'un déclin moral qu'Adorno pose comme à la fois imminent et déjà en cours, il nous somme de cesser d'essentialiser ce concept, puis d'envisager sérieusement sa mise de côté. <sup>109</sup>« Too little of what is good has power in the world for the progress to be expressed in a predicative judgement about the world, but there can be no good, not a trace of it, without progress »<sup>110</sup> Sans progrès, nous dit-il donc, rien de bon n'est possible. Pour conclure, le concept de société lui-même se dissolvant, la notion de progrès

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 152

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>109</sup> Adorno, *Progress*, p. 147

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 147

apparaît comme ce qu'elle est : désirable mais contingente, ontologiquement vide. Effectivement, comment parler de progrès s'il n'y a plus rien qui peut progresser?<sup>111</sup>

Le concept de rédemption étant au cœur de notre compréhension moderne du progrès, et une rédemption terrestre – une Révolution, l'avènement d'une nouvelle ère, la promesse d'un paradis sur Terre par exemple - semblant de plus en plus inatteignable, les possibilités de progrès semblent limitées.<sup>112</sup> La doctrine augustinienne, abondamment abordée par Adorno dans l'article, contiendrait toutes les failles de l'idée de progrès alors même qu'elle tente, paradoxalement, de les justifier théoriquement. La doctrine exprime le caractère à la fois transcendant et immanent du progrès, permettant d'exposer au grand jour le caractère antinomique du concept.<sup>113</sup>

Adorno pense que la tentative augustinienne de supprimer cette antinomie en se repliant dans la recherche du salut dans l'intériorité individuelle est problématique : « The belief is felt to be a corrective to the belief in progress [...] But nor this interiority nor the ability of human beings to improve guarantees progress »<sup>114</sup>. Pour saint Augustin, le progrès est interne et transcendant, tandis que pour Adorno l'intériorité individuelle n'est pas l'enjeu central ou la solution en ce qui concerne la préservation de la notion de progrès<sup>115</sup>. Il pense plutôt que l'acquisition de vertus personnelles n'est pas le lieu où il convient de trouver quelque progrès humain que ce soit, car cela signifierait que le processus historique du progrès social est basé sur la nature humaine, lien causal qu'Adorno rejette catégoriquement. Les institutions, nous dit-il, évoluent différemment de leurs créateurs et ont la capacité de se naturaliser aux yeux de ces derniers, leur faisant même oublier leur caractère contingent. En ce sens, l'idée d'un inéluctable *progrès intérieur* n'est pas une voie alternative au progrès mais bien un mythe, la nature

---

<sup>111</sup> Adorno, *Progress*, p. 148

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 148

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 154

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 155



humaine - ou l'intériorité humaine - étant, tout comme la société et ses institutions, une création contingente, historique.<sup>116</sup>

The idea that progress offers a way out is blocked today because the subjective aspects of spontaneity are beginning to atrophy in the historical process. To desperately posit an isolated, allegedly ontological concept of the subjectively spontaneous against the societal omnipotence [...] is too optimistic, even as an expression of despair; one cannot conceive of a versatile spontaneity outside of its entwinement with society<sup>117</sup>.

Ainsi, pour Adorno, c'est au-delà de la notion de progrès – comprise comme salut individuel ou encore comme l'idéal mythique d'accumulation de connaissances ou de puissance à travers le temps – qu'il faut se tourner pour comprendre l'état des sociétés et identifier les processus générateurs de la dynamique sociale dans la modernité. D'autres types de phénomènes sont beaucoup plus féconds pour tenter de décrypter les contours de la réalité sociale. Notons que ce que ces derniers ont en commun, c'est leur caractère négatif. En effet, au cœur de la Théorie Critique se trouve le postulat suivant : en re-conceptualisant des notions sociologiques de manière ouvertement normative et non pas faussement descriptive, il est possible de libérer leur potentiel critique et, ainsi, mieux les utiliser pour observer le réel.

#### **2.1.1.2. La sociétéisation adornienne**

Dans l'article «Société I», Adorno affirme qu'un concept de société allant au-delà des façades et des mythes peut être esquissé en appréhendant le concept critique de *sociétisation*, soit le processus de production sociale d'une fausse autonomie.<sup>118</sup> Cette impression d'autonomie, nous dit le philosophe, est produite par les rapports sociaux eux-mêmes; rapports qui atrophient pourtant les possibilités réelles d'autonomie :

Le processus de sociétéisation ne s'accomplit pas au-delà des conflits et antagonismes ou malgré eux. Son médium, ce sont les antagonismes eux-mêmes, qui en même temps déchirent la société. C'est dans le rapport d'échange social, en tant que tel, qu'est posé et reproduit l'antagonisme susceptible d'anéantir à tout moment une société organisée en une catastrophe totale.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> Adorno, *Progress*, p. 155

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>118</sup> Adorno, *Société I*, p. 29

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 29

Adorno, dans *Société I*, compare *société* et *catastrophe*, au sens où c'est cette organisation sociale catastrophique et atrophante qui est la condition de possibilité par excellence de la fameuse « conscience de classe ». En effet, Adorno réaffirme, dans cet article, que la classe ouvrière existe bel et bien et maintient la thèse marxienne selon laquelle toute société moderne est d'abord et avant tout une société de classe<sup>120</sup>. Les individus n'y ont d'autre choix que l'adaptation, et doivent se réduire eux-mêmes à des agents d'échange de la marchandise<sup>121</sup>, occupant les fonctions disponibles pour vivre, ces tâches les empêchant, ce faisant, d'actualiser la possibilité d'être autonomes et de se déterminer eux-mêmes- s'ils ont encore une vague idée de ce que cela signifie<sup>122</sup>.

Dans l'article «Théorie de la demi-culture», Adorno introduit le concept de niveau de conscience, qu'il définit comme renvoyant à la possibilité de l'autonomie réelle. Toutefois, nous dit-il, la manière dont la société est faite semble refuser l'autonomie a priori et la transforme toujours déjà en idéologie de l'autonomie, c'est-à-dire sa définition individuelle kantienne.<sup>123</sup> Selon le penseur allemand, une sociétisation trop forte implique inéluctablement une forme de totalitarisme<sup>124</sup>. Peut-être pourrait-on trouver le terme trop fort; il nous semble néanmoins que l'idéologie de l'autonomie, posture non avertie de ses propres contextes de formation historique qui enferme l'individu dans des régions de plus en plus exiguës de lui-même, est essentiellement réductible à une forme de conformisme qui, soit est inconscient de lui-même, soit se ment à lui-même.

Adorno, toujours dans «Société I», affirme que la sociétisation est, en fait, une manifestation si forte du conformisme qu'elle empoigne les individus dans leur for intérieur : c'est la « sociétisation intérieure »<sup>125</sup> – expression adornienne pour référer à l'intériorisation des normes sociales, terme bien connu en sociologie. Le « Tout » exercerait alors une pression et

---

<sup>120</sup> Adorno, *Société I*, p. 29

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>123</sup> Adorno, *Théorie de la demi-culture*, p. 194

<sup>124</sup> Adorno, *Société I*, p. 31

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 45

une violence telles que les relations propices à l'autonomie peinent à se former, qu'il n'existerait plus de cosmos social et culturel *substantiel*, comme le dirait Hegel<sup>126</sup>.

C'est probablement parce qu'on peut encore à peine trouver un garçon qui rêve de devenir un grand poète ou un grand compositeur qu'il n'y a plus, parmi les adultes, de grands théoriciens de l'économie et, au bout du compte, qu'il n'y a plus de spontanéité politique véritable. La culture a besoin d'une protection contre l'approche insistante du monde extérieur, elle a besoin que l'on traite le sujet singulier avec ménagement, peut-être même a-t-elle besoin du caractère lacunaire de la société<sup>127</sup>.

À travers le processus de sociétéisation, qui en l'occurrence est ici un processus d'intégration, le prolétariat s'est littéralement vu intégré dans la société.<sup>128</sup> « C'est d'une manière tout à fait automatique et totalement planifiée qu'on empêche les sujets de se concevoir comme sujets. »<sup>129</sup> Pour Adorno, l'intégration a lieu lorsque les individus s'identifient, et ce jusque dans les actions les plus intimes, à ce qui leur est imposé par le déploiement des forces antagonistes de la machine sociale.<sup>130</sup> Le penseur ajoute que ce processus se nourrit du fait que les individus, se sentant reconnaissants de ce que leur a donné -ou plutôt infligé – la vie, se sentent moins proches du peu de choses qu'ils choisissent, au sens fort du terme, de vivre, les reléguant à des hobbies. Cette dissonance affecterait profondément la constitution psychologique des individus: le grand manque de distance entre ce qui est subi et l'individu qui le subit, ce manque d'espace entre le sujet et l'objet fait que les individus deviennent eux-mêmes idéologie<sup>131</sup>.

Le cercle se ferme sur lui-même. Il serait besoin d'hommes vivants pour changer ces états de choses endurcis, mais ces derniers sont entrés au plus intime des hommes vivants ou ils continuent leur action au prix de la vie et de l'individuation de ceux-ci, si profondément que les hommes ne semblent plus qu'à peine capables de cette spontanéité dont tout dépendrait<sup>132</sup>.

Si, pour Adorno, la sociétéisation, forme d'intériorisation hétéronome de normes sociales est le processus qui décrit le mieux la dynamique des sociétés modernes, nous allons voir dans la section suivante que Touraine favorise un autre angle d'attaque. Bien que le sociologue des

---

<sup>126</sup> Adorno, *Théorie de la demi-culture*, p. 195

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 198

<sup>128</sup> Adorno, *Société I*, p. 32

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 34

mouvements sociaux procède également à la déconstruction de la notion classique de société, ce dernier opère dans une tout autre perspective, moins centrée sur la dénonciation d'un climat peu propice à un mieux relatif, mais plutôt centrée sur une reconceptualisation plus élémentaire des dynamiques de luttes des acteurs pour le contrôle des enjeux historiques.

### **2.1.2. La déconstruction tourainienne du concept de « Société »**

Dans «Le retour de l'acteur», Alain Touraine va droit au but: tout comme pour Adorno, mais pour sa part dans un effort de déconstruction qui tient compte de la mutation de la discipline sociologique, il s'agit de se débarrasser du complexe historico-ontologique au cœur de la notion de société. Dans cet ouvrage, le sociologue soutient qu'il est de plus en plus ardu pour la sociologie contemporaine de cerner le concept de société, alors même que celle-ci constitue son objet d'étude. A une époque où les entités nationales et juridiques traditionnelles s'effritent et où l'unité sociale autour d'un centre est de moins en moins palpable au niveau vécu et institutionnel, ne resterait-il pour la sociologie que le marché, plus fluide et donc considéré plus aisé à réfléchir à l'aide des modalités du temps présent?

A travers une recension des courants contemporains de la sociologie occidentale – partant de la sociologie dite classique, en passant par les théories des organisations, la sociologie fonctionnaliste et l'ethnométhodologie – l'auteur tente d'expliquer la position des intellectuels les ayant nourries, ces derniers assistant à l'érosion rapide de principes jadis fondamentaux de l'unification sociale. Selon Alain Touraine, ces derniers ont dû composer avec une crise sérieuse de leur discipline, résultant de changements de paradigmes qui ont brouillé les notions-clé de la sociologie occidentale. De plus, nous dit-il, il est logique que les penseurs qui ont émis les analyses les plus pessimistes sur le devenir des sociétés (si le terme s'applique encore) soient des auteurs d'obédience plus ou moins marxiste, considérant le déclin des luttes sociales traditionnelles ainsi que celui des grilles d'analyses sociologiques qui les accompagnent. En effet, quel pouvoir et quelle place auraient des « citoyens », par exemple, si l'État n'est plus le cadre par excellence de leur expérience individuelle et collective? Y a-t-il même un sens à la discipline sociologique si le concept de société lui-même devient un concept-fantôme et ne réfère plus à rien de significatif pour les individus censés y être liés et s'y reconnaître? C'est par

un retournement conceptuel et terminologique que Touraine envisage de redonner un sens actualisé à la pratique sociologique. Nous verrons comment dans la section suivante.

### 2.1.2.1 Les concepts d'*acteur* et d'*historicité*

Le sociologue remplace le terme « société » par « historicité », geste qui est motivé par l'évacuation de la pertinence du terme de société par une bonne partie de la discipline sociologique. Mais pourquoi ce changement de terminologie, tout comme son usage du mot « acteur » plutôt que celui de « sujet »? Selon Touraine, il est en fait inutile de tenter de réhabiliter l'idée de société, les modes de pensées propres à la société industrielle – société canonique pour la sociologie contemporaine – étant de moins en moins présents et ne lui conférant plus la stabilité et la cohérence requises pour l'étudier de manière rigoureuse<sup>133</sup>. Toutefois, écarter sérieusement ce concept historique n'est pas si aisé que cela : il faut pour se faire proposer des avenues constructives pour la discipline en vue de ne pas nuire à sa pertinence intellectuelle et sociale. Devant l'émergence de nouveaux types d'acteurs et de conflits sociaux, la thèse du sociologue, plutôt inductive et d'inspiration foucaldienne, est la suivante :

La tâche de la sociologie sera dès lors de comprendre ces acteurs et ces conflits, ce qui lui imposera de totalement renoncer à chercher des « lois de la vie sociale » [...] L'organisation doit maintenant se comprendre tout autrement : comme le résultat de rapports conflictuels entre les forces sociales qui luttent pour s'assurer le contrôle des modèles selon lesquels la collectivité organise, de manière normative, ses relations avec son environnement<sup>134</sup>.

En ce sens, dans la foulée d'un effort de reconstruction interne de la discipline, Alain Touraine introduit, dans la section «Mutation de la sociologie» de son ouvrage, la notion d'*historicité*, qu'il décrit comme l'ensemble des modes de pensée et des modèles culturels qui, à travers les rapports sociaux de pouvoir, créent des pratiques sociales<sup>135</sup>. Cette notion, très proche de celle d'*épistémè*<sup>136</sup>, ne considère pas la réalité sociale comme fondamentalement

---

<sup>133</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 66

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>136</sup> «Chez Michel Foucault, ensemble de rapports entre des sciences, des figures épistémologiques, des positivités et des pratiques discursives», selon le Dictionnaire de français Larousse en ligne.

fuyante et conserve l'idée de *centre*. Néanmoins, ce centre n'est ni la volonté individuelle ni le pouvoir institutionnel : l'historicité est un *enjeu* central dont le contrôle est au cœur des rapports sociaux<sup>137</sup>. L'historicité n'est pas un simple ensemble de valeurs qui tient la « société » ensemble, c'est plutôt l'ensemble des orientations culturelles historiquement situées qui entraînent la création de nouvelles pratiques sociales, création qui, loin d'être partagée par l'ensemble de la collectivité, est le privilège d'un ou de quelques groupes sociaux. Un enjeu étant, par définition, à la fois significatif et conflictuel, celui de l'historicité permet de comprendre les luttes et les conflits qui se déroulent aujourd'hui.

Il appert, dès lors, que c'est le contrôle de l'historicité qui est l'enjeu conflictuel autour duquel gravitent différents acteurs et groupes sociaux. L'historicité, en somme, peut être comprise comme un ensemble de ressources précieuses qui est habituellement contrôlée par un groupe social précis qui, non seulement se reconnaît en elle, mais y projette également ses propres aspirations<sup>138</sup>. Lorsque les autres acteurs individuels et groupes qui ne détiennent pas un tel contrôle cherchent à prendre ou à reprendre le contrôle de l'historicité, un conflit social s'enclenche. Pour Touraine, il s'agit donc de cerner qui sont ces acteurs, de voir comment se sont formés ces groupes et la manière avec laquelle l'enjeu est compris et vécu par les protagonistes. En définitive, il faut aujourd'hui – et impérativement, nous dit-il, – placer l'étude et la compréhension des enjeux conflictuels au cœur de la discipline sociologique<sup>139</sup>.

## **2.2. Deux postures critiques : Réflexions épistémo-éthiques**

Parallèlement, et suite à la déconstruction conceptuelle qu'opèrent nos deux auteurs de la notion classique de société, il est primordial pour notre propos de comparer les tonalités pratiques, philosophiques et existentielles qui imprègnent leurs postures respectives en lien avec cette déconstruction-refondation.

---

<sup>137</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p.68

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 99

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 100

## 2.2.1. Le pessimisme adornien: *Everything one does is false*

### 2.2.1.1. La théorie dialectique chez Adorno

Pour bien comprendre la posture adornienne, il faut avant toute chose cerner sa dialectique négative, notamment à travers son interprétation de la dialectique matérialiste de Marx. Mais quel est donc l'objet de « la » dialectique? Ce sujet, heureusement ou malheureusement, a été au cœur d'un débat connu entre Max Horkheimer et Adorno<sup>140</sup>. Selon Pierre-François Noppen, Marx ne rend jamais clair *de quoi* il est question, bien qu'il qualifie sa théorie de « dialectique ». Il la pose simplement, dans la « Postface » à la deuxième édition du « Capital », comme étant fondamentalement différente – l'opposée, même – de celle d'Hegel. Grossièrement expliqué, tandis qu'Hegel affirme que l'Idée – ou le processus cognitif – est le fondement de la réalité, la réalité elle-même étant l'apparence extérieure de l'Idée, Marx pose les idées comme la transposition du matériel dans le cerveau humain<sup>141</sup>.

Selon Noppen, il y a deux façons de comprendre et d'utiliser le terme « dialectique » : « On peut distinguer entre, d'une part, une dialectique comme théorie à caractère dialectique et, de l'autre, une dialectique comme théorie qui a pour objet les règles de la pensée dialectique, si imprécis cela fût-il. »<sup>142</sup> La première compréhension est celle qu'a privilégiée Horkheimer, tandis que la seconde est plutôt adornienne.<sup>143</sup> Pour Noppen, chacune de ces avenues permet de comprendre les motivations bien distinctes des deux auteurs en ce qui concerne les objectifs du projet dialectique, approches qui semblent à première vue exclusives plutôt que simplement différentes ou complémentaires<sup>144</sup>.

Horkheimer, pour sa part, avait pour objectif de mettre la multidisciplinarité au service de l'élaboration d'une théorie sociale. Pour éviter la fragmentation des savoirs, il fallait à son sens se réconcilier avec la critique de manière véritablement philosophique, dialectique. Cette

---

<sup>140</sup> Ce débat pris son essor notamment lors de discussions tenues à l'International Institute for Social Research à New York, en 1939.

<sup>141</sup> Noppen, *L'objet de la théorie dialectique*, p. 6

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 10

théorie interdisciplinaire est ce qui représente, pour lui, la théorie critique, théorie qu'il explique en la mettant en contraste avec la théorie dite traditionnelle, dans son texte bien connu «Théorie traditionnelle et théorie critique». Désirant perpétuer la tradition marxienne de la critique en y intégrant d'autres disciplines des sciences sociales, telles que la psychologie, l'anthropologie et la sociologie, il veut fabriquer les outils conceptuels nécessaires pour s'approcher d'une vue globale de la société en tant que totalité en vue d'orienter concrètement l'action et venir en aide aux mouvements progressistes<sup>145</sup>. Dès lors, la théorie dialectique telle que comprise par Horkheimer a deux objectifs : d'abord détecter puis articuler les principes – faux - qui fragmentent le savoir et les critiquer dans l'objectif de mieux cerner le réel, puis formuler des principes – plus vrais – qui peuvent éclairer la philosophie sociale et l'arrimer solidement à des impératifs de justice sociale<sup>146</sup>.

Si, aux yeux d'Horkheimer, la théorie dialectique se doit impérativement d'informer la pratique en lui insufflant une orientation progressiste et ce, notamment en guidant les mouvements sociaux<sup>147</sup>, il en va autrement pour Adorno. Selon ce dernier, non seulement le réel est extrêmement complexe à étudier, mais il a également tendance à être réifiée par la philosophie idéaliste bourgeoise. Comment, dès lors, atteindre le deuxième objectif poursuivi par son collègue? Vu que l'on ne peut saisir la totalité du réel par la seule force de la pensée, la dialectique se doit donc de dissoudre les catégories de la philosophie idéaliste, comme celle de *totalité* par exemple, pour décrypter un réel fuyant. Ce réel, n'en déplaise aux amoureux des concepts englobants, ne se présente pas sous un visage immédiatement intelligible : dispersé, parfois chaotique, il prend souvent la forme de constellations :<sup>148</sup>

Adorno est ferme. Selon lui, la totalité est un concept faux (*falsch*) peu importe qu'on n'y voie que l'expression de l'état le plus avancé du savoir. Il est le concept d'une apparence nécessaire forgée par la philosophie moderne ; bref, il est la quintessence de l'idéologie bourgeoise. Au cœur du concept de totalité se cache toujours l'identité postulée entre le sujet et l'objet. En s'attachant à un concept dilué de totalité, Horkheimer perpétue ainsi à son insu l'idéologie qu'il combat ouvertement<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Noppen, *L'objet de la théorie dialectique*, p. 11

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 29



Ériger l'idéal de vérité en exigence d'ordre pratique, tel que le fait Horkheimer, est non seulement démesuré et prétentieux pour Adorno, mais représente surtout un retour à des catégories idéalistes pourtant honnies<sup>150</sup>. En effet, pour lui, la théorie – la face négative de la dialectique – n'est pas vraie dès lors qu'elle est utile, ce n'est pas un moyen comme un autre de révéler l'aspect normativement significatif du monde en vue de régler les problèmes de ce dernier<sup>151</sup>.

Il ne faut toutefois pas s'y tromper : la dissolution théorique<sup>152</sup> que nous propose Adorno n'est pas une procédure d'anéantissement, un réflexe nihiliste de suppression des nœuds philosophiques; ces derniers ne pouvant pas simplement disparaître, ils finissent toujours par ressurgir ailleurs et sous de nouvelles formes. Autrement dit, la dialectique telle que comprise par Adorno sert à reformuler sans relâche ces mêmes questions, sous un angle puis sous un autre, évitant de ce fait d'éluder leur signification<sup>153</sup>. Pratique qui aiguise le regard sur la réapparition désordonnée dans le réel de ces dits problèmes philosophiques, elle fait naître et apparaître l'exigence, et non pas le programme, d'une transformation de la société<sup>154</sup>. L'idéal de Vérité, dès lors, ne peut être appréhendé que par la négative, en pointant et en critiquant ce que n'il n'est pas: « La vérité n'est rien d'autre que la quintessence de la négation de ce qui est faux »<sup>155</sup>.

#### **2.2.1.2. La dialectique négative comme processus critique de la société**

Il appert donc que la dialectique est un processus dont l'aspect critique est prééminent pour Adorno, la critique étant comprise par ce dernier comme négation de la négation des catégories sociales. Cette double négation s'inspire de la description bien connue de la dialectique que nous propose Hegel. Si l'auto-négation de la rationalité est totale, il est alors évident que la négation de cette négation entreprise par la réflexion ne saurait mener au-delà

---

<sup>150</sup> Noppen, *L'objet de la théorie dialectique*, p. 32

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 34

pour proposer quoi que ce soit de pratique. La théorie critique est alors, pour Adorno, vouée à remplir une tâche de nature foncièrement négative : critiquer sans relâche la non-vérité de tout ce qui est.<sup>156</sup>

En ce qui concerne le Sujet en tant que tel, Adorno pointe quelques non-vérités à déceler au cœur de cette thématique, et va même jusqu'à proposer une piste de solution (qui reste toutefois bien théorique) :

Adorno s'insurge contre l'identité du sujet et de l'objet qui émane à rebours de cette autoposition du sujet comme fondement. Il entreprend d'en démontrer la fausseté en mettant en évidence la *différence dans la médiation* dont nous avons déjà glissé un mot plus haut. À l'examen, il ressortira en effet que non seulement l'objet n'est pas qu'à travers le sujet, mais encore et surtout que le sujet n'est pas sans l'objet. L'élévation du sujet au fondement procède plutôt d'une répression de son être-médiatisé. Il oublie « à quel point il est lui-même objet ». En inaugurant la souvenance de cette « nature » dans le sujet, Adorno espère transformer le sujet moderne ainsi que la relation qu'il noue à l'objet<sup>157</sup>.

Adorno reprend le concept de Benjamin, dans l'ouvrage co-écrit avec Horkheimer «Dialectique de la Raison» notamment, de *souvenance*. Selon notre compréhension de son propos, cette souvenance serait un état, hautement désirable d'allègement de la tension entre l'Autre et le Même, entre la Nature et la Culture, un bref moment, étrange mais porteur, de sollicitude. En effet, le sujet dans son cheminement, nous dit Adorno, tente de devenir la réflexion elle-même, la représentation même de l'objectivité. Pour se faire, il se doit d'accepter que la représentation ne soit pas la réalité en elle-même et endurer, ce faisant, toutes les conséquences de l'ambiguïté que ce statut implique.<sup>158</sup> Selon Marie-Andrée Ricard, Adorno favorise l'association et l'affinité comme mode de rapprochements et de ressemblance. Plutôt que de mettre la *mêmeté* de l'avant, il affirme que l'affinité est surtout une question d'engagement du sujet, de sa capacité à se laisser modeler, imprégner, influencer avec bienveillance par autre chose que lui-même.<sup>159</sup> Toutefois, ce genre d'état est-il possible dans le monde, ne serait-ce que temporairement?

---

<sup>156</sup> Ricard, *La dialectique de T.W.Adorno*, p. 268

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 279

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 281

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 282

Dans l'article «Negative Dialectics in miserable times: Notes on Adorno and social practice», J. Gordon Finlayson affirme que, pour Adorno, les seules pratiques sociales qui importent sont celles qui combattent la barbarie et défient les conditions de possibilités qui rendent possible cette dite-barbarie<sup>160</sup>. Toutes les pratiques sociales qui échouent à remplir ce rôle participant nécessairement de la fausseté du monde, Adorno postule donc que toute lutte contre la barbarie est impossible<sup>161</sup>. Lutter contre des mécanismes sociaux que nous reproduisons nous-mêmes depuis un très jeune âge est effectivement très difficile à concevoir. De plus, dire *non* est une pratique immanente dans la fausse société : tenter de résister aux mécanismes sociaux et rejeter la société est une pratique qui est toujours déjà *dans* la société<sup>162</sup>.

En ce sens, la dialectique négative permet de redynamiser la signification même de la critique. Par exemple, Adorno conçoit le concept de classe sociale non pas comme une catégorie d'analyse positive mais bien comme une catégorie négative qui critique la fausse société<sup>163</sup>. D'abord, nous dit-il en reprenant un langage marxien, chaque activité sociale est toujours déjà une activité de personnification des catégories économiques, et les individus ne sont plus des fins en eux-mêmes, mais plutôt des fonctions : travailleurs et consommateurs, ce ne sont que des *agents de valeurs*; militants et luttant pour les droits humains, ce ne sont que des *partenaires dans la lutte*<sup>164</sup>. Ensuite, la raison pour laquelle il ne peut presque plus y avoir de praxis émancipatrice est que, concrètement, la société réifiée n'autorise que les activités réifiées et qui n'ont pas la capacité d'autonomiser les individus<sup>165</sup>: par exemple, si une manifestation prend la forme d'une parade pacifique et qu'elle ne représente de danger véritable pour personne, alors elle ne fait que singer une activité de lutte contre la Barbarie sans en être une, et c'est pour cela qu'elle est autorisée et même escortée par la police. Finalement, dans ce contexte, rien de bon ne peut avoir réellement lieu, et cet état de fait est plus aisé à constater lors des périodes particulièrement misérables au niveau politique<sup>166</sup>.

---

<sup>160</sup> Bonefeld, *Negative Dialectics in miserable times: Notes on Adorno and social practice*, p. 121

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 123

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 124

### 2.2.1.3. Vivre avec autrui dans la vie fausse : la communication du différent est-elle possible?

Adorno, à première vue, semble un auteur bien pessimiste en matière politique et sociale. Il y a toutefois différentes interprétations possibles du pessimisme adornien. Pour certains commentateurs, Adorno est un vrai pessimiste, comme par exemple J.Gordon Finlayson. Selon ce type de commentateurs, cela est clair dans l’aphorisme suivant, bien connu mais dont la traduction est controversée: «*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*»<sup>167</sup> (Il n’y a pas de bonne façon de vivre dans la vie fausse<sup>168</sup>) La première thèse interprétative sur l’aphorisme, que Finlayson évoque dans son article «The work of art and the promise of happiness in Adorno» – malgré le fait qu’il ne la partage pas car elle serait trop faible – est que le bonheur peut se trouver dans des fragments rares et singuliers de réalité ayant peu de liens avec la structure de la réalité sociale<sup>169</sup>. La seconde thèse, qu’il défend vigoureusement, est celle d’un pessimisme adornien plus entier :

There is literally no happiness in the world, and that nothing within the world can help us to picture happiness, or even so much as to form an idea of it. I call this second idea austere negativism. Austere negativism is consistent with Adorno’s thought in *Negative Dialectics* that philosophy’s true interest lies in what is non-conceptual and non-identical to thinking<sup>170</sup>.

Mais comment avoir accès à ce qui résiste à la pensée conceptuelle, à ce qu’Adorno va appeler *le non-identique*? Comment dépasser les concepts en les poussant à leurs limites, les dissoudre, les faire craquer et ainsi faire apparaître des fragments de la Vie Bonne? Adorno, ne laissant aucune place à la possibilité d’entrer en contact avec ces choses par un autre moyen que les concepts humains, laisse ces questions sans réponse. Pour nous confondre encore davantage, il ajoute que le matérialisme dialectique qui est le sien ne permet pas à la fois de poser positivement une telle utopie – celle d’une conceptualisation possible et humaine du bonheur – et de conserver sa nature proprement négative<sup>171</sup>, ainsi qu’expliqué dans la section précédente.

---

<sup>167</sup> Adorno, *Minima Moralia*, p. 43

<sup>168</sup> Traduction littérale

<sup>169</sup> Finlayson, *The work of art and the promise of happiness in Adorno*, p. 7

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>171</sup> Finlayson, *The work of art and the promise of happiness in Adorno*, p. 8

Pour Finlayson, il y a un lien fort à tracer entre la théorie esthétique d'Adorno et sa compréhension pessimiste du social. L'art, à travers sa promesse de bonheur (humble, par ailleurs), serait une réponse alternative à la totalité antagoniste de la société. Ses représentations de la joie et de l'épanouissement humain tranchent radicalement avec la vie et les préoccupations matérielles, bourgeoises et banales dit-il, qui sont notre lot quotidien<sup>172</sup>. Toutefois, selon Adorno, « It cannot be right to say that art represents happiness, for happiness—along with “utopia,” “reconciliation,” “right living,” and a whole cluster of related ideas such as “nonidentity,” “otherness”—defies representation »<sup>173</sup>. L'art, celui qui n'est pas contemporain tout du moins, représente non pas le bonheur – par ailleurs impossible à représenter - mais reste tout du moins une promesse, un étrange et indicible aperçu d'*autre chose* qui rendrait pensable la critique de notre monde et la construction d'une société véritablement plus juste<sup>174</sup>.

Adorno poserait alors certaines œuvres d'art comme la possibilité même de concevoir une relation à un être ou à un objet qui soit *en elle-même*, singulière, ne s'imbriquant dans aucun grand système de façon organique ou organisée. Il aurait l'habileté de faire miroiter ce bonheur par nature inutile et nous rendrait aptes à prendre conscience de la possibilité des relations non instrumentales.<sup>175</sup> De plus, de par son caractère énigmatique, l'art ne peut avoir une clé d'interprétation unique et, de ce fait, ne se laisse pas subsumer sous des catégories totalisantes de l'existant. C'est ce dernier trait qui, selon Adorno, montre clairement la potentialité qu'a l'art de laisser surgir le non-identique<sup>176</sup>.

En ce sens, la thèse de Finlayson, en ce qui a trait au pessimisme austère d'Adorno, est appuyé par le rejet de ce dernier d'une grande proportion des productions artistiques contemporaines post-Auschwitz. Le philosophe pense que l'art et la culture ont, à l'image de tout le reste, essentiellement échoué.

There is no single formal property that all successful art works have that allow them to promise happiness. There are, rather, various different ways in which, and degrees to which, artworks through their form, according to the historical circumstances, promise happiness. At a certain point in the development of musical form, which is not to be

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 10

separated from a certain point in historical and social development, art works can only promise happiness by their formal strategies of resistance to and repulsion of the attraction of aesthetic harmony and organic wholeness. This point was reached long before the cultural catastrophe that Adorno calls synecdochically by the name of Auschwitz. Yet, after Auschwitz Adorno thinks it is barbaric and unpardonable to attempt renew the classical ideal. Art must pay the price of a culture's having entirely failed. It can no longer enjoy any illusions, or give rise to any naive semblances of happiness à la Bach and Beethoven<sup>177</sup>.

Pour d'autres commentateurs d'Adorno, comme Marie-André Ricard, le pessimisme adornien serait plutôt une stratégie rhétorique d'exagération. Ricard soutient toutefois que cette méthode est très risquée, car elle peut être comprise au premier degré et faire passer l'entièreté de l'œuvre d'Adorno pour un discours nihiliste, qui redouble la négativité au lieu de l'exprimer dans l'objectif de s'en libérer<sup>178</sup>. Bien que la pensée adornienne est résolument utopique et n'est en aucun cas positive, deux raisons poussent Ricard à soutenir que l'utopie pour Adorno ne signifie pas l'irréalisable. D'abord, la communication du différent (*souvenance*) repose sur la possibilité concrète d'un comportement non-assimilant, communicatif, entre le sujet et l'objet. Ensuite, cette communication nécessite une pensée qui est à la fois critique et consciente du caractère fini du monde et donc d'elle-même<sup>179</sup>.

Dans tous les cas, la forme que prendrait cette réconciliation – qui dépasserait de loin la finitude humaine – reste bien floue. De plus, la définition de la communication du différent n'est jamais explicite dans les ouvrages d'Adorno, pour elle comme pour de multiples commentateurs.

Une telle communication est-elle réellement possible ? Adorno met en effet une telle emphase sur l'inéluctabilité de la pensée identifiante et sur la domination du concept qu'il semble être contraint de reléguer cette conception de la dialectique au rang d'utopie : « Ce serait l'utopie de la connaissance, écrit-il, que de vouloir mettre à jour le non-conceptuel au moyen des concepts. »<sup>180</sup> Aporie et utopie se donnent ici la main : comment le concept peut-il parvenir à se dépasser lui-même, à « dire ce qui ne se laisse pas

---

<sup>177</sup> Finlayson, *The work of art and the promise of happiness in Adorno*, p. 13

<sup>178</sup> Ricard, *La dialectique de T.W. Adorno*, p. 272

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 273

<sup>180</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, p. 16

dire»<sup>181</sup>? Ces interrogations, nous le voyons, raniment le débat entourant le négativisme de la pensée adornienne<sup>182</sup>.

Dans un autre de ses ouvrages, «Adorno l'humaniste», Ricard aborde l'aspect, formel et épineux, du procédé littéraire qu'est l'exagération. Pour Adorno, nous dit-elle, l'exagération permet de *faire voir la Vérité*, même si cela implique une surestimation de la négativité de la situation. Serait-ce un paradoxe? Qu'est-ce que cela implique dans la constitution du sujet pour Adorno?<sup>183</sup> Selon nous, cela montre une façon alternative de comprendre le pessimisme adornien. Peut-être que, lorsqu'il exprimait sa conviction par rapport à la fermeture des possibles et de l'autonomie individuelle dans un monde industriel et pseudo-libéral complètement clos, l'objectif était en fait d'exagérer le plus possible pour nous alarmer, nous pousser à l'action politique et sociale. Mais comment déterminer quelle est la meilleure manière d'interpréter Adorno? Faut-il comprendre son propos au sens littéral? N'y aurait-il pas plutôt une distance potentielle entre ce que dit Adorno et l'effet que cela est censé produire chez ses lecteurs? Il n'y a malheureusement aucun moyen de trancher ce débat. La posture tourainienne, que nous décrirons dans la section suivante, a l'avantage d'être beaucoup moins ambiguë.

## 2.2.2. L'optimiste tourainien

### 2.2.2.1. Désengagement et désespoir : la figure de la conscience malheureuse

Selon Touraine, le *Moi* est dangereusement mis à mal aujourd'hui. Pour Freud, cette destruction du *Moi* résulte, en fait, d'une intériorisation inconsciente et totale des normes sociales<sup>184</sup>. L'adaptation au monde social ne se fait qu'à travers la répression, nous dit-il. La socialisation, en des termes très caricaturaux et psychologisants, est dès lors vue comme un refoulement, ainsi que l'affirme Marcuse dans plusieurs de ses ouvrages<sup>185</sup>. La sublimation, pour sa part, est l'alliance du Ça et du Surmoi<sup>186</sup>, au sens où elle écrase les parties les plus désirantes,

---

<sup>181</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, p. 16

<sup>182</sup> Ricard, *La dialectique de T.W. Adorno*, p. 272

<sup>183</sup> Ricard, *Adorno l'humaniste*, p. 45

<sup>184</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 141

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>186</sup> Ça, Moi et Surmoi sont des termes tirés de la seconde topique de l'inconscient, élaborée par le psychanalyste Sigmund Freud dans son ouvrage «Le Moi et le Ça» publié en 1923. Pour Touraine, ils signifient, approximativement et respectivement l'inconscient, le conscient et le préconscient.

animales, de l'âme, au profit de la tendance à se reconnaître en tant que partie d'un tout plus grand. C'est par la sublimation que ce qui fait partie des couches les plus profondes de la vie psychique individuelle devient ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme humaine. Pour le psychiatre, la religion, la morale et le sentiment d'engagement social découlent de cette dite sublimation<sup>187</sup>.

Dans la modernité, le *Moi*, aspirant toujours à ne plus être un simple Surmoi, représentant intériorisé de la Loi, ne veut pas être non plus un vulgaire Ça. Désirant être un sujet à part entière, instrument de libération des contraintes sociales<sup>188</sup>, il constate bien rapidement l'improbabilité de son projet. Pour Touraine, c'est à ce moment douloureux dans la quête de sens individuelle que l'origine religieuse du sujet apparaît. Il rajoute que bien que l'idéal du sujet tel qu'on l'a d'abord conçu en occident soit bien décrit par les conceptions philosophiques propres à l'antiquité grecque, celui dont il est question ici est mieux rendu par la conception chrétienne. S'identifiant moins à l'Universel de la Raison, ce sujet religieux s'attelle surtout à la transformation de la particularité individuelle, pourtant absurde, en récit de vie significatif, à un *telos* dont il est l'acteur central, car il sent qu'il peut en modifier les règles et les principes, pourtant impersonnels.<sup>189</sup>

Toutefois, le sociologue a recours à Marcuse pour affirmer que l'idée de sujet ne peut être réintroduite qu'à travers une critique, non pas seulement psychanalytique, mais surtout sociale (c'est-à-dire politique et économique)<sup>190</sup>. Le philosophe – plutôt freudo-marxiste – s'écarte de la condamnation absolue de la technique qui marque l'École de Francfort, associant forces productives et libido et les opposant aux rapports de production capitalistes qui sont répressifs à la fois économiquement et affectivement<sup>191</sup>. Le philosophe, devant la décrépitude des mouvements ouvriers en Allemagne dans les années soixante, s'est également désolé du vide social béant juste avant les contestations de mai 68 en Europe<sup>192</sup>.

---

<sup>187</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 145

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 145

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 197

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 151

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 151

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 189



Loin de se figer en conscience malheureuse<sup>193</sup>, la plupart des individus ne tournent pas en rond; ils ne sont ni résignés, ni tiraillés, ni désabusés devant la fermeture de leurs possibilités concrètes d'émancipation. Bien au contraire, dans cet état d'inexistence de mouvements sociaux leur permettant d'envisager la libération de l'Éros ou toute forme de désublimation qui soit révolutionnaire et non répressive<sup>194</sup>, des formes plus répressives encore de désublimation se sont ancrés dans les pratiques de la modernité : la conscience est, maintenant, presque toujours déjà heureuse<sup>195</sup>. Cette conscience, pour Marcuse, est incontestablement une conscience aliénée.

Aliénés ou non, les individus décrits plus haut souffrent de manière plus ou moins ardente et portent une résignation plus ou moins lourde selon le fait qu'ils se reconnaissent ou non dans la posture malheureuse. Touraine affirme plusieurs fois, dans son ouvrage «Critique de la Modernité», que ce sentiment de pesanteur est plus répandu qu'il n'y paraît : « Intellectuel ou non, aucun être humain vivant dans l'Occident de la fin du XXe siècle n'échappe à cette angoisse de la perte de tout sens, à l'envahissement de la sphère privée, de la capacité d'être sujet... »<sup>196</sup>. Mais d'où vient cette angoisse menant, selon le sociologue, au désengagement social? Selon le philosophe français Michel Foucault, des mécanismes sociaux anonymes créent une tension en nous, du fait qu'ils semblent paradoxalement vouloir nous objectifier pour nous étudier *et* nous laisser être nous-mêmes, qu'elles veulent à la fois éliminer *et* produire des sujets autonomes capables d'agir sur eux-mêmes et sur leur environnement, de se contrôler et d'être guidés par une conscience.<sup>197</sup>

Mais que faire alors contre un ennemi anonyme, qui n'est même plus directement notre ennemi? Touraine suggère, à ce sujet : « Ou bien on lutte dans la société contre un adversaire social ou politique défini, ou bien on lutte contre la société, mais alors la lutte se réduit au refus

---

<sup>193</sup> Au sens hégélien du terme

<sup>194</sup> À la page 107 de «L'homme unidimensionnel» d'Herbert Marcuse, la *désublimation répressive*, ou encore *désublimation institutionnalisée*, est décrite comme étant une libération cathartique des tensions internes de l'individu. Seulement, au lieu de mener à un changement drastique de l'ordre des choses, cette désublimation partielle ne permet pas de transcender véritablement les contradictions sociales internalisées par l'individu : elles sont, en fait des succédanés.

<sup>195</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 190

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 192

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 196

ou se dégrade en marginalité»<sup>198</sup> En effet, en l'absence de conflits ou d'enjeux sociaux identifiables, aucune lutte concrète n'est envisageable. C'est pour cela que, en tant que sociologue des mouvements sociaux dont le travail est fondé justement sur l'analyse d'enjeux sociaux, il récuse la pensée purement critique de la société moderne, car elle se condamne elle-même à l'autodestruction à travers un type de critique dont la négativité totale se meut presque systématiquement en marginalité ou, pire, en désespoir<sup>199</sup>.

#### **2.2.2.2. Concernant le style de critique l'École de Francfort**

Selon Touraine, l'individu *hors modernité* est de moins en moins consciemment social, et de plus en plus privé : sans rien faire avec d'autres, sans rien faire tout court, l'individu est posé, là, se considérant toujours déjà sujet. Touraine affirme que cette vision du Sujet hors-modernité distingue plus que jamais *l'être* du *faire*<sup>200</sup>. En cette époque qui n'est ni traditionnelle – ou chacun(e) tient son rôle social – ni moderne – valeurs universelles, individualisme classique – il devient, pour le sociologue, ardu de se fixer en ce qui concerne la nature de la détermination personnelle et sociale<sup>201</sup>.

Dans la foulée de cette ambiance morose, un sentiment d'horreur s'empare, selon Touraine, d'une bonne partie des intellectuels progressistes occidentaux<sup>202</sup>. Sentant que leur rôle est appelé à changer radicalement – que leur travail est voué soit à disparaître soit à s'arrimer à des intérêts marchands ou, pire encore, des objectifs violents – certains d'entre eux se seraient réfugiés dans une critique totale – et de plus en plus en plus marginalisée – de la modernité<sup>203</sup>. Les tenants de l'École de Francfort, pour Alain Touraine, sont les tenants les plus représentatifs d'une dérive de l'antimodernisme qu'affichent les intellectuels de leur époque<sup>204</sup>.

---

<sup>198</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 200

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 201

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 157

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 178

Adorno et Horkheimer, notamment dans «La Dialectique de la Raison», décrivent d'abord la lente rupture entre la nature et la culture, s'attellent ensuite à la description d'un individu massifié, de plus en plus isolé et totalement à la merci des rapports sociaux en place<sup>205</sup>. Faut-il pour autant accepter le type de subjectivation proposée par la modernité? A ce sujet, Horkheimer écrit : « Les philosophies du Sujet conduisent à la résignation; rien n'est plus dangereux que de revendiquer un individualisme indifférent à l'organisation de la société et qui laisse côte à côte une moralité abstraite et la violence»<sup>206</sup>.

Selon Touraine, l'optimisme à la Marx disparaît très rapidement chez les intellectuels de Francfort<sup>207</sup>, faisant place à un type de pessimisme dont nous avons discuté la teneur dans la section précédente. Si, comme on peut le lire dans «Société : Intégration, Désintégration», l'histoire a liquidé le prolétariat en tant qu'agent possible de transformation des rapports de production, que les mouvements ouvriers sont impuissants, que la Raison n'éclaire plus mais détruit plutôt la subjectivité humaine en la transformant en raison instrumentale, persiste-t-il raisonnablement de l'espoir pour ceux et celles que de puissantes compétences intellectuelles ne protègent pas?<sup>208</sup>

Cette critique triomphante s'est (...) traduite par un refus de s'engager dans tout ce qui pourrait se rapprocher d'un projet de société et d'une défiance envers les capacités constructrices de la raison qui font aujourd'hui problème<sup>209</sup>.

Cette situation peu enthousiasmante mène Touraine à émettre deux postulats : d'abord, que la Barbarie du 20<sup>ème</sup> siècle, bien qu'elle justifie une critique en bonne et due forme de la société industrielle, ne justifie pas de rejeter en bloc l'idée de modernité ou d'individu moderne. Certes, l'absence prolongée d'acteurs capables de transformer leur société est terrifiante, mais elle ne tient pas lieu d'argument démontrant la clôture totale des possibles<sup>210</sup>. Ensuite, dit le sociologue, le processus de subjectivation moderne ne se réduit pas à un « processus de soumission

---

<sup>205</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 181

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 180

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 180

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 181

<sup>209</sup> Fernandez, *Le temps de l'individuation sociale*, p. 243

<sup>210</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 182

individuelles aux maîtres de la société»<sup>211</sup> après la chute de Dieu et de la Raison: « De quel droit ceux qui regrettent la disparition de ces principes méta-sociaux affirment-ils que l'individu ne peut pas devenir un Sujet créateur de son moi, à travers diverses formes de rapports à soi-même et aux autres? »<sup>212</sup> Pour Touraine, cette tendance antimoderniste, à trop vouloir critiquer la sociologie, finit par paralyser toute la discipline. Toute absorbée qu'elle est à en trouver les failles épistémologiques, elle en devient indifférente aux pratiques sociales qui finissent par naître et à la pertinence de les étudier minutieusement<sup>213</sup>.

Plutôt que de nier la possibilité de la résistance, il faudrait commencer par constater les changements fulgurants de paramètres sociaux que la sociologie doit prendre en considération, nous dit-il : densité sociale grandissante, complexification des rapports sociaux, nature du contrôle social, etc. Ne décrire qu'une société hermétique, où les entreprises et les conduites des consommateurs forment un bloc immuable et homogène<sup>214</sup> est, selon Touraine, très loin de la réalité observable et ce, malgré l'allure chétive et timide des mouvements sociaux en Allemagne du temps de l'École de Francfort<sup>215</sup>.

### **2.2.2.3. L'espoir chez Touraine: la posture engagée**

*Si la pensée moderniste, aussi bien dans sa vision libérale que dans sa version marxiste, repose sur la correspondance affirmée entre la libération de l'individu et le progrès historique, ce qui se traduit par le rêve de créer un homme nouveau dans une société nouvelle, Nietzsche et Freud ont brisé l'idée de modernité*<sup>216</sup>.

Alain Touraine introduit la critique du moi nietzschéenne pour mieux mettre en rapport son *vitalisme* avec la posture sociologique optimiste qu'il défend. Pour Nietzsche, dans l'objectif de sortir de cette réclusion fâcheuse du soi sur lui-même, le Sujet doit détruire l'illusion de la conscience, ainsi que se méfier de l'illusion selon laquelle il y aurait un

---

<sup>211</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 183

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 185

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 186

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 189

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 155

quelconque ordre social ou cosmologique<sup>217</sup>. Adoptant une critique de l'individualisme qui lui est propre, son rejet du christianisme permet la libération d'une nouvelle époque. En effet, la «mort de Dieu» marque la fin d'une métaphysique jusqu'alors inébranlable: la connexion entre l'être et la pensée. Nietzsche remplace l'être par le devenir, et la substance par l'action et la praxis<sup>218</sup>.

En ce qui concerne le Sujet, le Maître, pour Nietzsche, n'a pas à être conscient. En effet, la conscience serait toujours la conscience de l'esclave par rapport au maître. Dans «Généalogie de la Morale», nous dit Touraine, on peut lire que l'idée d'un sujet «neutre», changeant, et détenteur de libre-arbitre est un simple psychologisme qui est en fait un outil d'autoconservation des faibles<sup>219</sup>. Dans «Par-delà le Bien et le Mal», Nietzsche affirme, là encore, que la conscience est une construction sociale liée aux rôles sociaux<sup>220</sup>. La subjectivation est donc pour lui – il l'affirme lui-même - un processus de nature *féminine*, et Touraine d'interpréter: «La conscience et l'intériorité sont des instruments de défense des pauvres, tandis que les puissants, eux, portent la Vie»<sup>221</sup>.

Dans la société moderne, le naturalisme et le matérialisme sont la philosophie des dominants, tandis que ceux qui sont pris dans les réseaux et les idéologies de la dépendance doivent établir un rapport à eux-mêmes, s'affirmer eux-mêmes comme sujets libres, faute de pouvoir se découvrir à travers leurs œuvres et leurs relations sociales, puisqu'ils sont aliénés et dominés<sup>222</sup>.

Devant une telle modernité, une question embarrassante et pourtant incontournable ne cesse de nous interpeller : comment envisager une posture individuelle qui valorise à la fois l'intériorité et l'engagement dans la transformation des rapports sociaux, avec toute la fermeté que le développement d'une telle subjectivité implique? Question légitime car Touraine décrit la culture post-moderne comme opposée au sujet, refusant toute profondeur ainsi que toute distance entre les signes et leur sens<sup>223</sup>. Face à la disparition des éléments méta-sociaux

---

<sup>217</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 130

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 130

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 131

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 139

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 139

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 292

habituels, au rejet des discours idéologiques *et* de la conception narrative, d'inspiration chrétienne, de l'expérience humaine, que reste-t-il de l'idée de sujet? L'individu est-il condamné, maintenant qu'il se considère hors société mais qu'il n'est pas non plus conteur de sa propre vie, à la recherche effrénée de son identité, réduisant les autres au fait qu'ils sont différents de lui-même<sup>224</sup> ?

Après deux siècles d'engagements exaltants autant que barbares, il ne nous est plus possible d'affirmer sans réserves que l'être humain se dépasse lui-même dans ses engagements en devenant serviteur d'une cause, qu'elle soit politique ou religieuse<sup>225</sup>.

Bien qu'il ne l'explicite pas, Alain Touraine semble en fait, dans son ouvrage «Critique de la Modernité», défendre une vision de la subjectivation émancipatrice qui s'inspire quelque peu de la figure du Sujet religieux abordée plus haut. En effet, rejetant une vision naturaliste de l'être humain, il postule plutôt la nécessité de préférer à une moralité de l'ordre – qui découpe les éléments de la société pour mieux les hiérarchiser – une moralité des *droits* qui fait appel à l'idée de *grâce divine*, laissant de ce fait sa place à l'idée d'engagement et de subjectivation humaine<sup>226</sup>.

Il ne suffit pas d'une cause sociale juste pour susciter les résistances, il faut aussi des qualités morales (...) C'est dans la solitude et l'abandon face à ce qui semble inéluctable et qui se peint souvent aux couleurs de l'avenir, que la conscience de certains individus se sent responsable de la liberté des autres<sup>227</sup>.

L'exigence morale, dit-il, a été transposée de la religion (au sens usuel du terme) à la sphère de l'éthique, notamment sous la forme sécularisée d'exigence de justice<sup>228</sup>. Si cette exigence ne cède pas aux attrait du positivisme, du fanatisme ou au culte de l'identité communautaire, cette conception de soi permet de concevoir le sujet en tant que figure consciente de résistance<sup>229</sup>:

Le thème du Sujet n'est plus la recherche d'un fondement méta-social de l'ordre social, un nouveau nom donné à l'Un, à Dieu, à la Raison ou à l'Histoire, mais tout au contraire, un mouvement social de défense des dominés contre les dominants qui s'identifient à leurs œuvres et à leurs désirs<sup>230</sup>.

---

<sup>224</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 225

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 327

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 249

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 280

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 249

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 251

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 139

En tant qu'elle est un mouvement de défense du sujet<sup>231</sup>, de sa possibilité même, cette posture éthique favorise une tension propice à la subjectivation émancipatrice. Selon Alain Touraine, plus les temps sont difficiles pour l'action politique et sociale, plus la lutte contre la désobjectivation devient prioritaire tandis que, lorsque les possibles semblent ouverts, il est plus aisé pour l'individu d'espérer le progrès social et de s'identifier à la raison historique<sup>232</sup>. L'espoir collectif et la défense de soi n'étant pas mutuellement exclusifs<sup>233</sup>, il semble toutefois bien difficile, concrètement, de les imaginer avoir lieu en même temps. C'est pourtant cette posture qu'Alain Touraine défend. En effet, selon Touraine, l'idée de Sujet comme mouvement social est un baume qui soulage les passages à vide de l'action historique<sup>234</sup>. Cette façon de concevoir la lutte contre l'injustice comme étant éminemment personnelle est non seulement inspirante dit-il, mais elle nécessite à la fois l'engagement *et* le désengagement.<sup>235</sup>

En fait, pour que le sujet soit *présent*, il faut que l'acteur<sup>236</sup>, lui, prenne de la distance par rapport à la situation et aux rapports sociaux en place. Quoiqu'engagé dans son action, le sujet ne l'est pas totalement, une part de lui restant à l'intérieur de lui-même pour que ses efforts soient à la fois accomplis pour la société (transformer concrètement les rapports sociaux) *et* pour s'éprouver dans son existence propre.<sup>237</sup> Un désengagement trop grand, pour sa part, est dangereux : il rend l'individu, tôt ou tard, trop méfiant pour agir aux moments opportuns<sup>238</sup>.

Pour conclure cette section, Touraine compare l'expérience du sujet à l'espoir. L'espoir, ici, n'est compris ni au sens proprement politique ou éthique ni au sens strictement religieux du terme. Touraine décrit plutôt l'espoir comme un moyen d'auto-défense du sujet contre les forces qui le briment, et qui nécessite à la fois des actions engageantes mais aussi une certaine distance

---

<sup>231</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 280

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 280

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 280

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 280

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 280

<sup>236</sup> *Acteur*, pour Touraine, est plus approprié et précis qu'*individu*. À la page 15 de son ouvrage «Le retour de l'acteur» il explique que le terme *acteur* réfère à une nouvelle figure du sujet, «quand celui-ci se situe au niveau de l'historicité, des grandes orientations normatives de la société.

<sup>237</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 327

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 328

d'avec soi-même. Cette posture à la fois sociologique et militante inclut certes une part d'attente, mais elle est surtout un mouvement concret vers un bonheur conçu comme difficile à entrevoir plutôt que totalement impossible à envisager<sup>239</sup>.

---

<sup>239</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 338



### **3. Conscience individuelle et spontanéité: comment peut se manifester la subjectivation en contexte organisationnel?**

*C'est la lutte sociale qui oppose l'individu-objet à l'individu-sujet et seul le triomphe du pouvoir, l'écrasement des luttes de contestation peuvent laisser le champ libre à une représentation de l'individu comme objet, examinable et manipulable.<sup>240</sup>*

T.W. Adorno et Alain Touraine abordent souvent les mêmes enjeux dans leurs ouvrages respectifs; ils le font toutefois de manières radicalement distinctes, autant du point de vue méthodologique que de celui de leur posture normative. Le thème de l'autonomie et de l'émancipation individuelle en est un exemple probant. L'autonomie et sa possibilité, que nous explorerons grâce à des réflexions de nature critique, épistémologique et sociologique, seront donc au cœur du présent chapitre, et plus spécifiquement l'appréhension – ou dans des termes proprement managériaux, la gestion – du sentiment d'impuissance individuelle et collective. Nous aborderons également l'étiollement (est-il inévitable?) de la spontanéité humaine au niveau éthique et politique à travers les lunettes adornienne et tourainienne, mais cette fois-ci en réfléchissant la possibilité de la spontanéité singulière de manière située *dans* les mouvements sociaux. Au préalable, nous mettrons en perspective les réflexions des deux penseurs concernant le potentiel émancipateur des organisations elles-mêmes.

#### **3.1. L'autonomie authentique chez Adorno**

##### **3.1.2. L'individuation et les organisations**

Dans le texte «Individu et Organisation», Adorno affirme qu'il n'est possible de déterminer un phénomène social qu'à partir de la position qu'il occupe au sein du processus social dans son ensemble. Néanmoins, malgré son envie d'éviter toute définition exhaustive ou a priori du concept d'organisation moderne<sup>241</sup>, il tente la définition suivante :

---

<sup>240</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 198

<sup>241</sup> Adorno, *Individu et organisation*, p. 160

Une organisation est un groupement à fin déterminée créé et dirigé consciemment. En tant que telle, elle se distingue des groupes qui semblent ressortir à la nature – par exemple la tribu ou la famille – de même qu'à l'inverse, elle se distingue du Tout non planifié du processus social. Ce qui est essentiel, c'est la rationalité par finalité. Un groupe, donc, qui peut prétendre au nom d'organisation est ainsi fait que la fin en vertu de laquelle il existe peut être atteinte le plus parfaitement possible en déployant, relativement, le moins de forces possible.<sup>242</sup>

En somme, nous dit-il, une organisation n'est jamais pour elle-même, mais bien en vue de fins autres. Adorno ajoute à cet embryon de définition que les individus plongés dans une organisation ne s'y trouvent pas simplement pour eux-mêmes, mais en tant qu'outils pour l'accomplissement de l'objectif de l'organisation : «Dans l'organisation, les relations humaines sont médiatisées par la fin, et non pas immédiates.»<sup>243</sup>.

Autrement dit, les individus au sein d'une organisation sont des outils qui servent la fin du groupe, de la même manière que l'organisation ainsi que les buts qu'elle poursuit sont utiles médiatement aux individus qui la composent. Selon Adorno, c'est ce caractère médiat qui peut créer dans le groupe des moments plus brutaux et moins humains, engendrant chez l'individu singulier un sentiment d'aliénation qui grandit au rythme de l'organisation elle-même.<sup>244</sup> En outre, plus cette dernière prend de l'expansion, moins les individus sont dans un rapport d'immédiateté les uns avec les autres ainsi qu'avec l'objectif qu'ils poursuivent par l'entremise d'une organisation. La nature normative de l'organisation finit, inéluctablement, par changer :

Max Weber, déjà, a démontré qu'en toute organisation, il y a une impulsion à l'élargissement. Cette impulsion expansionniste a pourtant suivi jusqu'à aujourd'hui un seul et unique tracé: celui du fonctionnement. De nouveaux secteurs sont en permanence absorbés par le mécanisme et peuvent être dominés. L'organisation, qui dévore tout ce qui est à sa portée, poursuit, ce faisant, l'unification technique et probablement aussi l'extension de son propre pouvoir. Il est rare, en revanche, qu'elle prenne en compte le sens de son existence et de son agrandissement au sein du Tout social<sup>245</sup>.

Sous prétexte de viser un meilleur fonctionnement, nous dit le théoricien critique, certaines organisations perdent complètement leur objectif de vue. Obsédées par leurs divers

---

<sup>242</sup> Adorno, *Individu et organisation*, p. 160

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 161

mécanismes de plus en plus unifiés au niveau technique, Adorno souligne qu'elles en viennent à négliger de réfléchir le lien entre leurs diverses instances et leur objectif, leur principe directeur, se transformant elles-mêmes en leur propre fin<sup>246</sup>. Au-delà des organisations ouvertement totalitaires, tous les groupes courent le risque de la rigidification et de l'évacuation de sens qui se cache derrière la «neutralité organisationnelle»<sup>247</sup>

Les moments de froid, le sentiment d'extériorité et de distance, voire de brutalité ajoute Adorno, font que les individus en viennent à se sentir à l'étroit ou, encore pire, à s'appréhender eux-mêmes comme des rouages. Traditionnellement, «étrangement», «réification» et «aliénation» sont les mots utilisés dans la philosophie allemande pour décrire cet état<sup>248</sup> où la nature même de l'individualité singulière change :

Qui veut parler de ce dont nous voulons nous préoccuper ici doit tout d'abord avoir fait l'expérience du durcissement organisationnel du monde, ainsi que celle du choc causé par ce qui s'accomplit au-dessus de nos têtes. Pour en parler, nous n'avons pas non plus le droit de nous cacher à nous-mêmes que nous sommes obligés – que nous le voulions ou non – de collaborer à titre de rouages au sein de l'engrenage, ni que notre individualité se restreint de plus en plus à notre vie privée et à notre réflexion – et que, de ce fait, elle s'étiole<sup>249</sup>.

Pour Adorno, que l'on considère que cette mise à l'étroit n'est pas un enjeu important est une posture révélatrice. Si l'on en vient à croire que posséder une individualité singulière est un privilège, cela signifie que nous vivons dans une société qui n'attend plus de nous que nous soyons authentiquement autonomes<sup>250</sup>.

La sociétisation, dont nous avons discuté plus haut, serait donc telle que toutes les émotions intérieures seraient déjà pré-supposées, pré-réfléchies et pré-ressenties<sup>251</sup>. Ces états intérieurs seraient harnachés au point où l'on en considère que, d'une part, la spontanéité est un

---

<sup>246</sup> Adorno, *Individu et organisation*, p. 161

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 163

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 163

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 163

luxue et, d'autre part, que la brutalité organisationnelle qui en découle est toute naturelle<sup>252</sup> alors que, tout comme le concept d'organisation lui-même, l'ultra-rigidification est une création historique de l'humanité. En effet, contre l'argument catastrophiste de l'inévitable mutation de toute organisation en machine implacable, Adorno avance que le problème réside dans l'irrationalité des fins organisationnelles menant à la réification et au sentiment d'impuissance et non pas dans le principe d'organisation lui-même<sup>253</sup> :

La rationalité – concept indissociablement lié à celui d'organisation – tombe dans le domaine où s'exerce le pouvoir de l'irrationalité. L'aveuglement qui se manifeste dans la domination de la nature extérieure, aveuglement qui est indifférent à l'égard de ce qu'on inflige à cette dernière – se transmet à l'organisation sous la forme de la domination des hommes, et la conscience que les objets de l'organisation sont eux-mêmes des hommes, qu'ils sont donc identiques aux prétendus sujets de l'organisation qui les rassemble, se rétrécit comme peau de chagrin<sup>254</sup>.

L'irrationalité, ici mise en question, prend racine précisément dans l'acharnement de la volonté en vue de maîtriser et de dominer la totalité de son environnement. La dépersonnalisation ainsi que la conscience angoissée ou résignée d'être les rouages jetables d'un engrenage qui peut broyer notre singularité et annihiler notre autonomie n'est donc pas une fatalité propre à l'organisation en tant que telle, mais plutôt la conséquence d'un fonctionnement irrationnel de celle-ci.

S'agissant d'autonomie, au sens usuel et non pas critique du terme, la peur de perdre cette dernière ne va pas de soi non plus. Affirmer une telle chose signifierait qu'une forme donnée d'intériorité – la volonté d'autonomie – est ontologiquement et existentiellement la bonne<sup>255</sup>. Comme tous les autres produits de l'entrelacement social, elle a été construite socialement : l'autonomie en question a toujours été – et est encore – un idéal éthique et politique, non pas un trait de caractère inné que nous perdons peu à peu et auquel l'on se raccroche avec nostalgie<sup>256</sup>. Selon le philosophe, «cette impression est une cicatrice laissée par la construction

---

<sup>252</sup> Adorno, *Individu et organisation*, p. 163

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 164

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 165

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 169

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 168

contradictoire et tendue de la société moderne»<sup>257</sup>, société dont le processus technique forme les sujets, mais qui ce faisant, empêche le développement même de sujets en mesure de la transformer<sup>258</sup>. En effet, il y a une profonde intrication entre le processus de travail présumé aliénant et le type d'individus qui le font fonctionner. Si l'on peut affirmer sans difficulté que l'un génère l'autre, le cycle de génération lui-même ainsi que la manière d'en sortir demeurent, pour leurs parts, bien mystérieux.

En bref, bien que l'idée d'une perte totale du contrôle de soi-même et du monde puisse être angoissante et que la possibilité de l'aménagement d'un monde plus heureux et plus juste ressemble de plus en plus à un idéal utopique, l'essentialisation de l'autonomie et du désir inné de celle-ci est, conceptuellement, une erreur<sup>259</sup> : notre conceptualisation de l'idéal type de l'individu – en tant qu'il est et se voit comme Sujet – est située socialement et historiquement. Adorno note dans son article que la décomposition des processus de travail, avec ses promesses de bonheur à travers l'allègement de la charge de travail humain, a précarisé les employés non-qualifiés et rendus potentiellement obsolètes même les spécialistes, les personnes dites éduquées étant devenues légions<sup>260</sup>. Autrement dit, ce qui s'est présenté comme un progrès se révèle finalement être un facteur de désenchantement, et la surspécialisation et l'expertise technologique s'est écartée de son objectif initial progressiste. En effet, au lieu de tendre vers l'émancipation du travail, les individus sont –et ce aux yeux de leur propre conscience –des moyens contingents<sup>261</sup>.

Selon nous, face à la conscience angoissée ou résignée dont nous avons traité plus haut, il existe des attitudes de parade et d'autodéfense intérieure telles que le conformisme enthousiaste et l'auto-réification; lesquelles attitudes conduisent évidemment à pérenniser l'aliénation plutôt que d'y résister. Dans le même ordre d'idées, Adorno avance que de «prendre la forme de l'institution» ou, en d'autres mots, se concevoir comme une ressource humaine,

---

<sup>257</sup> Adorno, *Individu et organisation*, p. 169

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 170

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 169

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 171

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 171

devient un outil de survie non seulement matériel, mais également identitaire et existentiel.<sup>262</sup> Ce qui, en même temps, les oppresse de l'extérieur, est une détermination personnelle des individus. Il rajoute que ces individus massifiés, qui se savent d'ores et déjà d'éventuels objets, s'empêchent sciemment et convulsivement de s'appréhender en tant que sujets capables de solidarité ou penser la possibilité d'une autre façon de vivre et d'être heureux<sup>263</sup>.

### 3.1.3. Régression subjective, expérience et spontanéité

Mais quel est le lien entre l'exigence de solidarité, exigence qui semble appartenir à une autre époque, et l'idéal bien plus populaire de poursuite du bonheur? A notre sens, le lien n'est possible que si l'on saisit le bonheur, compris le plus souvent comme individuel, comme étroitement lié au bien-être collectif. Il semble difficile aujourd'hui de réfléchir à des manières concrètes de «rendre heureuse» une collectivité politique, alors que les moyens et conduites qui nous sont suggérées pour être heureux individuellement envahissent notre quotidien. Au travail, on nous propose des manières de performer ou, au contraire, pour ne pas se surmener; à la maison, toute l'industrie marketing nous enjoint de croire que notre logis se doit d'être à notre image pour que l'on y soit heureux. À l'école, nous est fournie la liste d'accomplissements et d'étapes qui nous permettront d'atteindre reconnaissance sociale et aisance matérielle ; dans nos loisirs, on respire l'air commun et se répète à nous-mêmes que notre salut réside dans les vacances et la pratique de hobbies aussi diversifiés que divertissants. Ces injonctions au bien-être, nous dit-on, ont pour objectif «la croissance personnelle», l'épanouissement de chaque individu. Dans «Capitalisme tardif et société industrielle», Adorno nous dit au contraire qu'il n'en est rien.

A première vue tout du moins, le théoricien critique remarque que notre ère serait plus encline à la poursuite de la liberté individuelle qu'à des luttes pour la liberté d'une collectivité, quelle qu'elle soit. Dans ce contexte, *vouloir* (au sens fort du terme) davantage le bonheur collectif que le bonheur individuel nous semble à la fois impensable et surprenant. Toutefois, rajoute le philosophe, un individu affichant un désir ardent pour des changements sociaux

---

<sup>262</sup> Adorno, *Individu et organisation*, p. 172

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 172

structurels n'est pas si suspect que cela. A son sens, penser la primauté des forces productives (la vie individuelle et singulière des travailleurs et des travailleuses) sur les rapports de production (le salariat, le système capitaliste) est loin d'être naturel, évident ou mécanique. Bien au contraire, cette réflexion est l'inverse de la norme<sup>264</sup>.

En effet, pour pouvoir former puis formuler un tel souhait, pour désirer le mieux pour chaque travailleur singulier, pour être en mesure d'espérer une vie meilleure pour chaque individu, il faut posséder, nous dit Adorno, *la spontanéité* de ceux et celles qui sont intéressés à changer la nature des rapports existants. Adorno nous rappelle que ces gens sont aujourd'hui, au niveau planétaire, numériquement supérieurs au prolétariat industriel d'antan. Mais, dans ce cas, que font ces personnes? Pourquoi le capitalisme est-il encore debout?<sup>265</sup>

Il y a pourtant un hiatus manifeste entre l'intérêt objectif et la spontanéité subjective; cette dernière s'est atrophiée sous la puissance extrême, disproportionnée, du donné. (...) Si, bien au-delà, l'aménagement de la société paralyse la simple capacité de se représenter le monde sous une apparence concrètement autre que celle qu'il a pour ceux dont il se compose – c'est-à-dire comme une force écrasante – alors l'état fixé et manipulé de l'esprit devient violence réelle, celle de la répression, de même qu'un jour le contraire de cette dernière, l'esprit libre, avait voulu la supprimer.<sup>266</sup>

Il faut réfléchir, donc, le phénomène qu'est l'atrophie de la spontanéité subjective à la lumière d'un donné social situé que l'on pose à tort comme objectif. Bien que l'étude du Tout semble être une entreprise plus abstraite encore que l'étude du particulier, Adorno soutient que la sociologie de son époque devrait se préoccuper de la société industrielle en tant que telle au moins autant qu'elle se préoccupe des phénomènes qui ont lieu en son sein. La société n'étant pas qu'un amas d'individus en interaction, il est temps selon lui de se concentrer aussi sur la structure des rapports qui les lient, la violence de ces dits rapports devenant de plus en plus virulente : «L'impuissance dont l'individu fait l'expérience face au tout en est l'expression potente»<sup>267</sup>. Adorno avance que c'est cette structure monstrueuse et incompréhensible qui écrase les forces productives. En effet, lorsque les rapports de production ne sont que des relations de

---

<sup>264</sup> Adorno, *Capitalisme tardif ou société industrielle?*, p. 96

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 96

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 96

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 97

domination, non seulement nous ne comprenons plus la structure et la nature de ces rapports, mais elles produisent un surplus de possibilités que la société écarte automatiquement, par exemple la possibilité de relations de production qui ne sont pas des rapports de force.<sup>268</sup>

Ces rapports de production finissent par enchaîner les forces productives et ne sont plus aussi inflexibles et automatiques qu'avant. À l'image de l'État-Providence couplée à une économie de marché partielle, telle qu'observée dans plusieurs pays occidentaux, ces rapports, à la base purement capitalistes, ont pourtant dialectiquement eu besoin de l'apport d'éléments extérieurs pour se maintenir, bien qu'ils soient aujourd'hui distincts de leur forme originale<sup>269</sup>. Pour Adorno, le capitalisme de son époque en est un où le destin social des individus, bien loin de l'idéal libéral du *self-made man* qui a gravi les échelons du succès et peut poursuivre une forme personnelle de bonheur, est tout aussi incertain qu'avant : «Ce genre d'involution du capitalisme libéral trouve son corrélat dans l'involution de la conscience, c'est-à-dire de la régression des hommes en deçà de la possibilité objective qui leur serait aujourd'hui ouverte»<sup>270</sup>.

Le noyau de l'individuation commence à se désagréger, ce n'est que tout récemment que des traces d'une tendance contraire deviennent visibles dans les groupes les plus divers de la jeunesse : résistance contre l'adaptation aveugle; liberté de choisir rationnellement des objectifs; le dégoût inspiré par le monde comme supercherie et représentation; remémoration de la possibilité d'un changement. On verra bien si, face à cela, la pulsion destructive, qui va augmentant dans la société, finit quand même par triompher. La régression subjective favorise à son tour à nouveau l'involution du système. [...] Parce qu'elle est devenue dysfonctionnelle [...], la conscience des masses s'est faite à l'identique du système en aliénant de plus en plus cette rationalité du moi stable et identique à soi, qui était encore impliquée dans le concept de société fonctionnelle.<sup>271</sup>

Dans l'article «Théorie de la demi-culture», Adorno introduit le concept de narcissisme collectif propre à la demi-culture, une sorte de compensation de la conscience de l'impuissance sociale<sup>272</sup>. Le sentiment de vide, de ne faire partie d'aucun tout plus grand que soi de façon active se fait paradoxalement remplacer par le sentiment – imaginaire– d'appartenir à un tout

---

<sup>268</sup> Adorno, *Capitalisme tardif ou société industrielle?*, p. 97

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 100

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>272</sup> Adorno, *Théorie de la demi-culture*, p. 207



qui possède les qualités dont l'individu est dépourvu<sup>273</sup>, comme le dynamisme par exemple. Ce réflexe de compensation viserait à procurer un sentiment de participation, même passive, à ces qualités sociales<sup>274</sup>.

Mais qu'entend Adorno par «participation passive»? En fait, plutôt que d'*expérimenter*, les individus dans les sociétés occidentales contemporaines sont *informés*. Tandis que la première posture est vécue, située et en mouvement, la seconde est ponctuelle, non-engageante et éphémère<sup>275</sup> : la vie humaine habituellement cohérente et normative est maintenant une succession de moments «descriptifs» qui ont peu de lien les uns avec les autres<sup>276</sup>. Permettant de gérer l'angoisse produite par l'incompréhension du monde ainsi que l'incapacité de synthétiser de manière intelligible les quelques expériences encore possibles à vivre, Adorno pose la tendance à se passer de l'expérience pour produire des jugements comme un outil, certes bancal, de maîtrise de la réalité fuyante, complexe et incertaine<sup>277</sup>. En somme, la demi-culture est la participation passive, c'est la conscience aliénée qui est devenue étrangère à elle-même. Bombardée de données «objectives» qu'elle assimile sous forme fétichisées<sup>278</sup> et qu'elle accepte sans médiation, cette conscience a intériorisé l'impuissance au point tel qu'elle l'interprète, paradoxalement, comme une preuve de compréhension du réel<sup>279</sup>.

#### **3.1.4. Maturité éthique, maturité politique**

La régression subjective, telle que décrite dans «Capitalisme tardif ou société industrielle», est donc un des contrecoups de la désagrégation des possibilités de modes d'individuation émancipants dans la société programmée. Certains comportements ainsi que certaines émotions qui en découlent, comme le conformisme enthousiaste, l'angoisse et la résignation par exemple, ont d'ailleurs été explicités par Adorno dans l'article «Individu et organisation». Dans «Cold, Warm: Autonomy, intimacy, and maturity in Adorno» d'Iain Macdonald, d'autres

---

<sup>273</sup> Adorno, *Théorie de la demi-culture*, p. 207

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 208

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 209

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 210

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 204

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 212

comportements et sentiments sont explorés plus en détail : le repli dans la posture critique, la nostalgie et le désespoir. Jetant un éclairage différent sur la possibilité et les conditions d'émergence de l'autonomie chez Adorno, l'article de Macdonald revisite la thématique adornienne dans une perspective éthique et esthétique qui permet de mieux comprendre le rapport intime – ancestral – entre la recherche de soi et la recherche de la vérité. Ce rapport, pour le philosophe allemand, n'est ni une faculté individuelle ni une attitude sociale; c'est une vertu : la maturité.

Dans l'article de Macdonald, on peut lire qu'Adorno définit la maturité comme étant un type spécifique de courage civil. Décrite comme la capacité à utiliser sa compréhension indépendamment des modèles de pensée dominants, cette maturité prend de ce fait les allures de l'idéal adornien de l'autonomie<sup>280</sup>. En effet, cette autonomie est bien différente de *l'intériorité sans objet*, froide, libérale et formelle, défendue par Kant et habituellement acceptée socialement<sup>281</sup>. Toujours au sujet de Kant, et ce sans rejeter complètement le système moral de ce dernier, Adorno soutient, selon l'interprétation de Macdonald, que l'idée de moralité ne devient en fait réellement tangible, intelligible et porteuse que dans la sphère de la chaleur humaine et de l'intimité<sup>282</sup>.

The practices of contemporary life are profoundly aporetic. They no longer bear any emancipatory potential. Deformed as they are by the formalism of modern reason, they can no longer help us to achieve undistorted relationships. But the question is: were these practices ever emancipatory? [...] Is it possible to restore the link between intimacy and moral agency? <sup>283</sup>

En plus de critiquer la vision commune et formaliste de l'autonomie individuelle conçue comme un ensemble de qualités personnelles que doit détenir un individu, Adorno replace les relations, notamment humaines, au centre du propos moral. De ce fait, il questionne également le fait que la moralité kantienne évacue tout aspect intrinsèquement relationnel<sup>284</sup>. La maturité, aux yeux du théoricien critique, est la possibilité de l'autonomie politique, autonomie qui est une posture éthique et qui est, surtout, socialement générée. Selon Adorno, dans un monde désenchanté et

---

<sup>280</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 670

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 670

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 677

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 671

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 672

individualisant, on assiste à un processus *d'endommagement* des personnes, des objets, mais aussi des relations entre ces éléments. Sans pour autant être qualifiée de conservatrice, Adorno affiche une attitude *nostalgique*. Toutefois, cette nostalgie ne démontre pas un attachement traditionnel aux façons d'être et d'interagir issues du passé; elle met plutôt de l'avant un espoir de ré-enchantement, de (re)création d'une intimité comprise comme une compréhension intime des choses et d'un désir de faire l'expérience des choses de manière réellement historique et non statique<sup>285</sup>.

Cette recherche de «l'intimité perdue», qui est selon nous une posture épistémologique-critique forte, peut sembler profondément pessimiste si elle est couplée à une nostalgie laissant entendre qu'il est trop tard pour un monde plus éthique<sup>286</sup>. Adorno pense néanmoins qu'il est important de prendre au sérieux la possibilité que plus rien d'émancipatoire n'est possible, sans pour autant tomber dans un type de nostalgie qui refuse de voir les apories et les impasses qui ont également émergées dans le passé<sup>287</sup> : «That there was a moment of hope is undeniable but, given the turn that history took, it is futile to debate today whether or not there was at some point in the past a "real" possibility of emancipation»<sup>288</sup>. En ce sens, plutôt qu'une fétichisation abstraite de formes obsolètes de vie éthique, la nostalgie adornienne met de l'avant un type d'intimité qui doit être compris de manière dialectique : tout en étant pensée au présent et au futur, des formes ancestrales d'intimité (les seules que nous pouvons pour l'instant envisager) sont soumises à une analyse critique<sup>289</sup>.

Cet idéal d'intimité et de chaleur est donc relié à la vertu de la *patience*. En tant qu'absence d'obstination, d'agitation ou de zèle dans la compréhension des choses, des gens et des relations, la patience est représentée comme un regard calme et non-coercitif<sup>290</sup>. Cet état d'appréhension paisible, selon l'interprétation que nous utilisons, doit néanmoins être distingué de l'attente passive et implique à la fois le partage et l'absence consciente de domination. Cet idéal est, ni plus ni moins, celui qui se trouve au cœur de la théorie critique: c'est une réforme

---

<sup>285</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 672

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 672

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 673

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 672

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 673

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 673

radicale de la relation épistémique traditionnelle à l'objectivité, où le Savoir est mû par le désir de rendre justice aux choses, aux gens et à ce qui les lie ensemble plutôt que par l'obsession stérile et oppressante de faire correspondre tout le réel dans des catégories historiques ou a priori<sup>291</sup>.

Cette disposition communicationnelle, qui a été abordée sous un autre angle au chapitre second, semble se rapprocher de *la communication du différent*. Si l'on tente maintenant de cerner cette dernière à l'aune de notre propos actuel, il est possible de tracer un parallèle entre la communication et les relations non-instrumentales, notamment dans le domaine de l'art, ainsi que l'intimité – qu'elle soit affective ou intellectuelle – chez Adorno. Finlayson dit:

There is Kant's view that beautiful art pleases without any interest. The beauty of art pleases in a way that is fundamentally different from the way in which agreeable objects please. It does not gratify, in that it does not merely satisfy our present desires. Art pleases, on Kant's view, only in the sense that its formal property of finality without end occasions a harmonious free play of the cognitive faculties, as they try and fail to bring the sensible intuitions presented by the art work under a concept. For Adorno too, art pleases, but does not gratify: it does not give people what they immediately want. One reason that it does not gratify is that it is enigmatic, not immediately intelligible as a this or a that: it is not for anything<sup>292</sup>.

Selon nous, ce type de relations sans contraintes (entre un individu et une œuvre d'art; entre deux individus partageant une amitié sincère, par exemple) est en fait du même ordre. La relation humaine *authentique* n'est-elle pas également à la fois rare, difficile à appréhender et demandant beaucoup de patience? Ces réflexions nous permettent, nous le pensons, de postuler humblement que l'épistémologie adornienne est foncièrement normative. Au-delà du versant négatif critique, l'idéal épistémologique adornien de chaleur et d'intimité montre une attitude plus douce et utopique d'un rapport mature aux choses et aux gens qui ne soit pas brusque et uniformisant, mais bien empreint de curiosité authentique et de douceur envers le différent.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 673

<sup>292</sup> Finlayson, *The work of art and the promise of happiness in Adorno*, p. 10

<sup>293</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 674

Dans l'article de Macdonald, on voit souvent revenir le terme de «undistorted relationships» (relations non-distordues)<sup>294</sup> comme décrivant un modèle de relation authentiquement chaleureuse entre un individu et un objet ou entre deux individus. Selon Adorno, ce type d'intimité est plus ou moins possible dans le cadre des mœurs sociales conventionnelles<sup>295</sup>. Nous sommes plutôt accoutumés à des rituels de sociabilité précis, à des interactions vécues sous le signe de la nécessité sociale et de la préséance des rapports managériaux dans le vivre-ensemble. Ces normes, bien que polies nous dit-il, masquent souvent des rapports de pouvoirs et rendent moins visible la souffrance humaine<sup>296</sup>. Donnons un exemple concret : un entrepreneur canadien qui possède une serre de tomates entretient des rapports cordiaux avec son employé occasionnel mexicain qui ne possède ni sécurité d'emploi ni résidence permanente. Selon l'analyse adornienne, les gestes de l'entrepreneur restent, en réalité, froids en plus d'être systématiquement violents malgré des apparences de bonne entente professionnelle.

Faut-il alors se réfugier dans la solitude s'il nous en est donné la possibilité pour rester honnête et éviter de feindre l'intimité par devoir ou encore de singer la chaleur humaine? Cette question reste sans réponse. Adorno se contente de confesser qu'il est vrai que les relations humaines authentiquement intimes, telles que l'Amour et l'Amitié, sont véritablement l'exception plutôt que la règle<sup>297</sup>. Précieuses, elles tendent aujourd'hui à se chosifier tout de même. Dans l'institution du mariage par exemple, le contrat de mariage vient réinstaurer, pour le philosophe, l'universel générique dans une relation se voulant pourtant intime. La singularité de la relation amoureuse se dégrade donc au profit d'un rapport humain compris comme une communauté d'intérêts socio-économiques<sup>298</sup>.

Si la réelle chaleur se réduit aujourd'hui à un espoir<sup>299</sup>, le concept d'intimité, pour sa part, semble fondamentalement contradictoire, à la fois présent et absent. Bien qu'encore envisageable, la responsabilité mutuelle engageante qu'elle implique semble en effet de plus en plus difficile à porter puis à maintenir<sup>300</sup>. La maturité, dans ces circonstances, représente pour

---

<sup>294</sup> Traduction libre

<sup>295</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 674

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 675

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 676

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 676

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 677

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 677

Adorno la vertu éthique et politique par excellence, en autant qu'elle définit l'autonomie en tant que recherche de relations intimes aux choses et aux gens. Moteur qui pousse l'individu à rechercher cette chaleur même dans une société qui en tue les germes et qui préconise une vision chosifiante de l'autonomie individuelle, la maturité devient une forme de résilience et de résistance en bonne et due forme et qui permet de concevoir l'intimité comme essentielle alors même qu'elle est improbable<sup>301</sup>.

The pseudo-autonomous individual is not without resources. Or rather, resources are thrust upon the individual by the very failure to reconcile pure duty and ethical life – or, more concretely, by the failure to reconcile existing forms of sociability and the hope for undistorted relationships<sup>302</sup>.

Résister à ce statu quo comportemental est, pour l'auteur allemand, le moment spéculatif de la dialectique, au sens où c'est lors de ces moments que peut se développer la maturité, l'autonomie véritable<sup>303</sup>. Chez Hegel également, le moment spéculatif est un moment d'espoir et de créativité, la réelle liberté de conscience ne pouvant se déployer<sup>304</sup> que lors de ce processus de négation déterminée<sup>305</sup>. Ce sont ces moments qui sont, à notre avis, des moments propices à la subjectivation. Dans ce type de phases, l'individu peut inventer une solution, un mode de faire, des stratégies de résistance: rien n'a déjà été envisagé que ce dernier peut, mécaniquement, reproduire. Moment de contradiction consciente, cet épisode d'indignation est une tension entre le désir de fuir dans la salvation extérieure (nostalgie, religion, etc.) et le désir de rester proche de l'expérience d'une improbable intimité, ou même de ce qui la détruit<sup>306</sup>. La maturité, en tant que processus d'acquisition de l'autonomie pour Adorno, inclut donc toujours une tension entre la vie éthique (vague refus de l'état des choses)<sup>307</sup> ainsi que le besoin d'exprimer la contradiction pour la dépasser. En ce sens, l'autonomisation subjectivante requiert une confrontation de la négativité, qui se transforme en un besoin d'expression concrète de la résistance au statu quo<sup>308</sup>.

---

<sup>301</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 677

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 678

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 678

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 678

<sup>305</sup> «The negative force that propels it to determine, i.e. think through and diagnose contradictions in order to overcome them or negate them» (p. 678)

<sup>306</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 678

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 679

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 679

subjective expressivity is the first sign of real autonomy: the ability to reflect objectivity, no matter how uncomfortable it may be, in order to reveal the (dys)functional context of the status quo. As Adorno puts it: Freedom follows the subject's urge to express itself. The need to lend a voice to suffering is a condition of all truth. For suffering is objectivity that weighs upon the subject; its expression, subjectivity *par excellence*, is objectively mediated

309

Pour Adorno, nous dit Macdonald, c'est en expérimentant de près la souffrance liée notamment aux apories, en articulant leur nature contradictoire, qu'il est possible de lever le voile. En ce sens, les fausses-vérités ou les demi-vérités sont des médiations nécessaires dans le processus d'accession à la maturité, et de ce fait, à l'autonomie<sup>310</sup>. On constate un rejet catégorique d'Adorno des définitions usuelles de l'autonomie, notamment lorsqu'elle prend la forme d'une attitude rebelle arbitraire ou encore d'une expression de soi hégoniste<sup>311</sup>. L'autonomie n'est pas pure expression, elle est la capacité intersubjective de cultiver un lien intime aux choses et aux gens, de rester proche de ses propres expériences dans l'objectif de les concevoir de manière intime et engageante<sup>312</sup>.

Ce mode de production de l'autonomie, tout de correction de soi et de confrontation de ses tensions intérieures personnelles, tout d'auto-diagnostique et de développement dynamique de la maturité à travers l'expérience, est condamné à la disparition<sup>313</sup>. Selon le philosophe, le sujet autonome a été historiquement dissout sans même la création d'un nouveau sujet pour remplacer l'ancien<sup>314</sup>. Ceci étant dit, nous pourrions nous demander : à quoi servirait, dans les modalités sociales actuelles, le développement d'une telle maturité? L'intimité chez Adorno étant quelque chose qui se partage, à quoi bon? Une seule conscience critique, ayant le potentiel d'être autonome, est insuffisante si elle est totalement isolée. En effet, contrairement à la définition kantienne, l'autonomie véritable n'est pas pour Adorno une qualité que peut posséder le sujet

---

<sup>309</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 679

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 680

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 681

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 682

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 682

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 682

individuel<sup>315</sup> : elle doit être comprise comme un processus de maturation et d'autonomisation collective insérée au cœur du tissu social<sup>316</sup>.

La critique, dans ces circonstances, est ce qui permet de conserver tant bien que mal le sujet individuel aspirant à l'autonomie. Ce sujet, par ailleurs, doit cultiver – en plus de la patience et de la résilience – ce dit-sens critique avec courage en compagnie d'autres sujets, sans quoi toute aspiration à l'autonomie est vide et marginale, laissant intact les modes de sociabilité hétéronomes et faux<sup>317</sup>. Il importe dès lors, pour Adorno, d'expérimenter ses apories individuelles ainsi que les contradictions sociales de manière non-isolée pour résister au développement d'une vision de l'autonomie figée, effrayée de la réalité complexe, fuyante et aporétique, mais qui n'est en fait qu'une apparence d'autonomie<sup>318</sup>.

Maturity, autonomy's generational coming of age, is in this regard simply the courage to experience the lived tension between autonomy and heteronomy without succumbing to either of the twin varieties of individual grandeur or resignation.<sup>319</sup>

## **3.2. La place de la conscience chez Touraine**

### **3.2.1. L'acteur social comme sujet conscient**

*En quoi consiste alors l'unité de l'acteur, en quoi celui-ci est-il davantage qu'un ensemble de rôles? L'acteur n'a d'unité, n'exerce de contrôle régulateur et organisateur sur ces activités que dans la mesure où il vit personnellement l'historicité, c'est-à-dire la capacité de se dégager des formes et normes de reproduction des comportements et de la consommation, pour participer à la production des modèles culturels. (...) Plus la vie sociale produit un niveau élevé d'historicité, et plus l'acteur affirme l'importance et les droits de la conscience<sup>320</sup>.*

Pour Marx, l'adversaire intellectuel principal est l'idée de Sujet elle-même. Personnalité, subjectivité individuelle ou collective....tout cela, selon Marx, serait une ruse de la bourgeoisie.

---

<sup>315</sup> Macdonald, *Autonomy intimacy and maturity in Adorno*, p. 683

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 684

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 684

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 685

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 685

<sup>320</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 38



La conscience, en somme, est toujours fausse conscience. Selon la sociologie de l'action de Touraine, que ce dernier pose comme la discipline opposée à la philosophie de l'Histoire<sup>321</sup>, cette analyse laisse bien peu de place pour le sujet ouvrier ou pour l'Acteur social. Dès lors, comment penser le mouvement ouvrier, dont les membres sont plus souvent des ouvriers qualifiés plutôt que des intellectuels déchiffreurs des lois de l'Histoire, en tant qu'Acteur conscient? Dans l'interprétation tourainienne de Marx, ce genre d'appel à la conscience ou à l'action intentionnelle est petite bourgeoise<sup>322</sup>.

Pour le sociologue des mouvements sociaux, il y a un monde de différences entre la conduite collective (logique d'intégration et de désintégration d'un modèle social, de réforme ou de conservation), la lutte (conflits locaux, souvent de types syndicaux ou de luttes urbaines, dans l'objectif de reprendre le contrôle du pouvoir dans une situation donnée) et le mouvement social.<sup>323</sup> «Un mouvement social est une action conflictuelle par laquelle des orientations culturelles, un champ d'historicité, sont transformés en des formes d'organisation sociale, définies à la fois par des normes culturelles générales et par des rapports de domination sociale»

<sup>324</sup>. Alain Touraine ajoute :

Le mouvement social est l'action, à la fois culturellement orientée et socialement conflictuelle, d'une classe sociale définie par sa situation de domination ou de dépendance dans le mode d'appropriation de l'historicité, des modèles culturels d'investissement, de connaissance et de moralité, vers lesquels il est lui-même orienté<sup>325</sup>.

Une lutte au sens usuel du terme (une négociation de convention collective par un syndicat corporatiste, par exemple, ou une action concertée d'un groupe local de citoyens pour se réapproprier une ruelle verte dans leur quartier) peut également porter les revendications d'un mouvement social. Selon le sociologue, la différence réside dans la place de la conscience morale et politique dans ces deux formes de situations conflictuelles : une conscience sociale de classe n'est pas la même chose qu'une conscience morale et politique.

---

<sup>321</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 37

<sup>322</sup> Touraine, *Critique de la modernité*, p. 127

<sup>323</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 143

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 148

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 152

### 3.2.2. Conduites collectives, luttes sociales et mouvements sociaux

Dans «Le retour de l'acteur», paru en 1984, Touraine aborde la thématique de l'historicité, du contrôle qu'une société a effectivement sur elle-même, sous différents aspects. La décrivant dans un contexte de société post-industrielle et programmée, il la dépeint comme prenant la forme, principalement, d'*investissements*. Habituellement, nous dit-il, c'est la classe dirigeante qui est le plus en mesure d'investir, considérant qu'elle s'identifie davantage à l'historicité, en plus d'avoir une plus grande aisance à supprimer les contraintes à un ordre établi dans l'objectif, notamment, d'atteindre ses intérêts<sup>326</sup>. Ce faisant, la classe dirigeante empêche tous les autres acteurs d'agir en s'appuyant sur une autonomie culturelle et sociale<sup>327</sup>. Comment, en effet, déployer sa spontanéité et développer son autonomie si tous les espaces qui existent pour le faire sont déjà saturés par d'autres?

La classe dirigeante est celle qui a le pouvoir de diriger la création des modèles culturels et des normes sociales; la classe dominée est celle qui ne peut accéder à l'historicité que de manière subordonnée, en se soumettant au rôle que lui accorde la classe dirigeante, ou au contraire en cherchant à détruire l'appropriation de l'historicité par cette classe dominante<sup>328</sup>.

Selon le sociologue, les actions que posent ces «autres», encore aujourd'hui, sont en fait plus défensives que proprement expressives. Bien que cette auto-défense soit nécessaire, le risque qui en découle est, pour Touraine, que ces derniers s'emmurent dans le rejet utopique de toute la société existante, et ce sans daigner prendre des morceaux de cet existant afin de penser, encore et encore, des modèles alternatifs<sup>329</sup>. Cette insistance toute militante à ne pas abandonner les actions contre-offensives et créatives, alors que les exemples de répression violente et aux allures définitives de tout soulèvement pullulent, pourrait sembler à plusieurs être elle-même utopique<sup>330</sup>. Effectivement, pourquoi les acteurs s'acharneraient-ils à poursuivre des principes auxquels ils ne s'identifient plus vraiment, pour sauver l'ordre d'un monde auxquels ils ne croient pas, alors même que, s'ils y croyaient, l'échec est l'issue la plus probable?

---

<sup>326</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 235

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 238

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 236

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 239

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 239

À ce stade, et malgré son optimisme palpable et dont nous avons exploré les raisons au second chapitre, il devient plus ardu de déterminer si Touraine est véritablement enthousiasmé par la possibilité de la spontanéité – elle-même condition de possibilité de la subjectivation – au sein de la société programmée. Certes, son approche semble plus restreinte et circonscrite autour d'enjeux précis, mais comment éviter de se lancer dans une microsociologie peu féconde ou, encore pire, dans la sociologie-fiction?

Aux yeux du sociologue, pour que la discipline sociologique ne perde pas définitivement son objet ainsi que toute prétention à cerner le réel, il lui faut éviter d'analyser abstraitement «l'organisation sociale» et se contenter d'inférer humblement, à partir de certains modes d'organisations, des conséquences pour des domaines très précis de la réalité sociale<sup>331</sup>. Le domaine qu'a choisi le sociologue étant, spécifiquement, l'étude des mouvements sociaux – c'est-à-dire, selon son propre vocabulaire, l'étude des *investissements* et des luttes pour le contrôle de l'historicité – il se permet d'émettre quelques propositions générales à ce sujet :

Nous avons hérité de la période de l'industrialisation l'image de deux adversaires, la classe capitaliste et la classe ouvrière, face à face sur un terrain. [...] Aujourd'hui au contraire, l'image qui s'impose est celle d'un appareil central impersonnel intégrateur, tenant sous son contrôle [...] une majorité silencieuse et projetant autour d'elle un certain nombre de minorités exclues<sup>332</sup>.

Touraine confesse donc que le champ des luttes et des revendications sociales n'est plus aussi clair que celui qui a précédé la seconde moitié du XXe siècle, la société programmée ne fondant plus son historicité sur un ordre supérieur quelconque que la sociologie peut simplement mettre en lumière : «Le sens de la conduite des acteurs n'est pas à chercher dans des principes, dans un ordre de l'univers ou dans un sens de l'Histoire; il n'est nulle part ailleurs que dans les relations sociales dont fait partie cet acteur.»<sup>333</sup> Selon lui néanmoins, une chose demeure: face à l'inquiétude réelle des acteurs, et pour que des actions politiques de n'importe quelles natures aient le plus mince espoir d'être efficaces, les acteurs qui les posent doivent unifier le sens de

---

<sup>331</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 249

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 247

leurs actions en un lieu central qui permet concrètement l'expression de leur spontanéité. Jadis, ajoute-t-il, ces lieux étaient les valeurs politiques et sociales de Liberté et de Justice; dans la société programmée, nous dit-il, ce lieu est éthique: c'est le Bonheur<sup>334</sup>.

En somme, il n'y a pas de principe d'unité autre (que le Bonheur) qui rende politiquement cohérents les mouvements sociaux occidentaux post-industriels. Les groupes qui mènent encore des actions politiques ne cherchent pas à retrouver une spontanéité originaire, encore moins une nature humaine quelconque. Ce qui les unit, dit-il, c'est le fait même qu'ils soient critiques, que malgré des forces d'oppression d'une violence inouïe qui contraignent la presque totalité de leurs tentatives, ils trouvent encore du sens dans le fait de poser les actions exprimant leur posture éthique<sup>335</sup>. Guidés par des logiques d'opposition aux catégories de la pratique sociale plutôt que par des stratégies politiques savamment ficelées, les mouvements sociaux dont il est question ici sont beaucoup moins fidèles aux institutions qui ont traditionnellement portés leurs luttes : ils préfèrent plutôt les instrumentaliser pour atteindre leurs fins, puisant le sens de leur action directement dans ces dernières<sup>336</sup>.

C'est là, à notre avis, que se manifeste avec le plus de clarté la différence fondamentale entre les postures adornienne et tourainienne : tandis que l'une semble discréditer l'action collective se voulant politique en la décrivant soit comme impossible, ou inéluctablement condamnée à l'échec, l'autre dépeint l'action politique, sous la forme de résistance éthique, comme ce qui fonde et unit tout ce qui reste de contestataire dans l'époque post-industrielle. En effet, tel que nous l'explicitons dans le second chapitre, Adorno pose que la pensée et l'attitude critique sont tout ce dont dispose l'individu au sein de la société programmée, tandis que Touraine affiche un optimisme qui semble parfois réaliste, parfois non. Cet optimisme tourainien est fondé à la fois sur la nouveauté des paramètres sociaux – malgré la difficulté que vit la sociologie contemporaine à discriminer les théories générales des soubresauts

---

<sup>334</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 249

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 265

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 268

particuliers<sup>337</sup> – et sur un espoir d’inspiration ouvertement religieuse en la création de nouveaux mouvements sociaux à dimensions morales et culturelles basées sur l’expression de soi<sup>338</sup>. Étrangement, ajoute-t-il en rejoignant Adorno à ce sujet, c’est dans la vie privée, là où le politique s’exprime moins directement, qu’il faut chercher la vitalité qui annonce ces nouvelles contestations<sup>339</sup>.

Toutefois, le sociologue nous met en garde, car un mouvement social ne peut pas reposer uniquement sur l’éthique de la conviction ni sur la logique implacable de l’efficacité : il doit pouvoir maintenir la tension nécessaire entre ces deux pôles sans pour autant céder au déchirement interne<sup>340</sup>. Parlant de ces moments critiques, il dit :

C’est dans ces situations d’écartèlement entre le passé et l’avenir que les mouvements sociaux se définissent le mieux, comme rappel à un sujet défini par sa créativité plus que par ses créations, par ses convictions plus que par les résultats qu’il obtient<sup>341</sup>.

Il y a de l’espoir également qui se lit dans le constat de la souffrance suscitée par l’absence actuelle de mouvements sociaux ayant une telle configuration, tendue mais créatrice, ainsi que par la prise de conscience de l’ardent désir de leur retour, même si ce désir prend souvent la forme de soulèvements désorganisés et inefficaces.<sup>342</sup>

### **3.2.3. Rôles vécus, action politique et organisations**

Dans son ouvrage «Pour la sociologie», paru en 1974, Alain Touraine aborde les mouvements sociaux dans une perspective de déconstruction disciplinaire qui, bien qu’il soit plus expérimental, annonce déjà «Le retour de l’acteur» (1984) et «Critique de la Modernité» (1992), c’est-à-dire qu’il présente les luttes pour le contrôle de l’historicité comme voûte de sa réflexion concernant l’avenir de la sociologie<sup>343</sup>. Pour comprendre les conflits de classe, nous dit-il, il faut les situer comme survenant à un moment précis de l’historicité où les conduites de

---

<sup>337</sup> Touraine, *Le retour de l’acteur*, p. 277

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 289

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 293

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 291

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 293

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 297

<sup>343</sup> Touraine, *Pour la sociologie*, p. 57

classe des acteurs se développent en intégrant et en dépassant de manière simultanée les conduites institutionnelles qui sont favorables (la perspective d'un syndicat révolutionnaire par exemple) et celles qui sont opposées à (la perspective d'un gouvernement conservateur par exemple) un changement d'historicité<sup>344</sup>. Malgré tout, une ambiguïté fondamentale persiste autour du vécu des acteurs dans les rapports dans lesquels ils sont engagés, ambiguïté qui fascine l'auteur car il perçoit ce vécu comme toujours en décalage par rapport à la signification de ces rapports en terme d'enjeux socio-historiques :

L'objet de la sociologie, les relations sociales, n'est jamais donné directement à l'observation. La relation est recouverte par la règle, le discours, l'idéologie. Les acteurs, surtout lorsqu'ils sont engagés dans des rapports qui remettent en cause les grandes orientations de la société et son mode de domination sociale, ne sont pas conscients et organisés. Soit qu'ils rationalisent leur action, soit qu'ils soient au contraire privés d'action, aliénés, réduits apparemment au retrait ou à la déviance, les acteurs se placent toujours au-dessus-ou au-dessous du sens de leur action, trop ou pas assez conscients, emportés par la crise ou raidis dans un programme; ils ne peuvent jamais se définir par la relation sociale ou ils sont engagés<sup>345</sup>.

S'agissant des organisations, Touraine aborde des enjeux à peu près de la même nature que ceux soulevés par Adorno dans son article «Individu et organisation», mais avec une approche bien à lui: ni sociologique ni directement philosophique, elle est d'ordre méta-sociologique, épistémologique.

Ainsi, à l'ère post-industrielle, il les définit d'abord de manière assez neutre : ce sont des unités différenciées qui sont en interaction avec leur environnement, et dont le fonctionnement organisationnel dépend d'un mode de prise de décisions, formel ou informel, qui est lui-même fonction des rapports de classes du moment<sup>346</sup>. Il constate une rationalisation grandissante dans l'administration de ces organisations, notamment les entreprises, et tente de réfléchir la possibilité de l'autonomie (à la fois politique et professionnelle) dans ces conditions<sup>347</sup>. L'exploitation de la force de travail des acteurs serait-elle gérée de manière à ce que ces derniers

---

<sup>344</sup> Touraine, *Pour la sociologie*, p. 59

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 106

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 98

ne vivent jamais les conflits en place comme des conflits de classe et, ce faisant, ne développent pas le désir de s'organiser de manière autonome en vue de prendre le contrôle de l'historicité<sup>348</sup> phénomène illustré par exemple par les modèles d'affaires à *visage humain* et les théories en ressources humaines fondées sur *la croissance personnelle*? Si l'on aborde plus spécifiquement les enjeux professionnels, Touraine s'appuie visiblement sur les revendications syndicales de l'ère industrielle pour construire son analyse normative des organisations. Comprenant la vie et les besoins du travailleur de manière holistique, elles s'articulent à la fois autour de ses besoins matériels, de reconnaissance sociale et d'autonomie professionnelle<sup>349</sup>.

Touraine pointe une décomposition excessive des tâches et une conception de la production comme flux qui ne nécessite plus le travail des employés que comme garanties vivantes de cette fluidité automatisée<sup>350</sup>. C'est ici que le sociologue introduit le concept de *rôle* et sa place au centre de l'expérience vécue des employés « La notion de métier est remplacée par celle de rôle professionnel. »<sup>351</sup> La négation de l'autonomie professionnelle, selon lui, est parfaitement représentée par la situation des bureaucrates, catégorie d'employés que l'on accuse souvent d'apprécier une division des tâches aliénantes si celle-ci s'accompagne de conditions sociales et salariales avantageuses. Réduit à sa place dans un circuit organisationnel, sa fonction n'est pas d'être le garant du fonctionnement d'une cellule (image fréquemment utilisée en sociologie) mais plutôt d'être le gardien ou, pire, le coordonnateur du fragile équilibre d'un système homéostatique<sup>352</sup>. La nature des attentes professionnelles ayant changées, l'objectif étant de conserver un équilibre dont le contenu est changeant, les tâches à effectuer ne sont donc plus aussi fixes, balisées et statutaires qu'auparavant<sup>353</sup>.

Cela étant, il devient plus ardu pour les acteurs, même déjà réunis en syndicat, de s'organiser comme leurs prédécesseurs en vue de réclamer davantage d'autonomie

---

<sup>348</sup> Touraine, *Pour la sociologie*, p. 99

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 99

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 99

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 99

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 100

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 101

professionnelle. Considérant que la nature des organisations elles-mêmes est de moins en moins intégrée et tend plutôt à ressembler à un organisme biologique, les employés ne sont plus à proprement parlé contraints d'effectuer des tâches répétitives et aliénantes qu'ils n'ont pas choisis. L'organisation, prenant la forme d'un réseau de rôles, permet donc aux acteurs de remplir les attentes de leurs supérieurs avec une flexibilité qui a trop souvent les allures de l'autonomie<sup>354</sup>. Selon Touraine, cette description de la place des employés au sein des organisations à l'époque post-industrielle ne rime en aucun cas avec l'apparition d'une nouvelle forme d'aliénation basée sur l'ardent désir des acteurs de correspondre aux attentes de leurs employeurs<sup>355</sup>. Dans le cadre d'une analyse trop technique d'un nouveau mode de régulation et de maintien de l'équilibre organisationnel, le sociologue ne pose pas de jugement normatif et met de côté les motivations ainsi que les conduites individuelles des employés<sup>356</sup> :

L'équilibre de l'ensemble n'a aucun besoin d'être compris en termes de conduites des acteurs. Il n'est concevable que dans la mesure où il existe une forte «dépersonnalisation» des acteurs où les rôles sont définis par rapport aux conditions d'équilibre de l'ensemble et non pas en terme de normes intériorisées. Ceci ne signifie évidemment pas que les acteurs sont effectivement dépersonnalisés, mais qu'il existe une dissociation, en principe complète, entre leurs rôles et leurs attentes. Cette dissociation au niveau organisationnel est un fait social d'une importance et d'une nouveauté considérable<sup>357</sup>.

#### **3.2.4. Aliénation et subjectivation dans les organisations militantes : un rapport différent à soi ?**

Comment savoir si les acteurs, dans un milieu de travail par exemple, croient véritablement être autonomes ou s'ils «jouent le jeu» de l'employeur<sup>358</sup>, ne voyant tout simplement pas en quoi le rôle qu'ils remplissent au sein d'une entreprise est néfaste et pourquoi il faudrait lutter pour une autonomie telle que décrite plus haut sur leur lieu de travail? Non seulement les attentes des employeurs, en terme de tâches et de fonction des employés, ont elles changés, mais celles des employés également ont radicalement changés. L'image d'un système de rôles parfaitement fonctionnel, broyant au passage la subjectivité des employés-rouages est,

---

<sup>354</sup> Touraine, *Pour la sociologie*, p. 102

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 103

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 104

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 104

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 103



aux yeux de l'auteur, erronée. Tel que Touraine le précise dans «Le retour de l'acteur», les sphères privilégiées par l'acteur social pour rechercher l'autonomie et l'expression de soi ne sont plus les mêmes que pendant la période industrielle. De plus, reprenant l'analyse des sociologues R. Turner et W. Goode, les acteurs conçoivent – à tort ou à raison – les rôles qu'ils jouent dans une organisation comme le résultat d'un ensemble de choix et de micro-négociations. Pour Touraine, c'est cette posture plutôt détachée face au *rôle* qui est significative et qui a un potentiel explicatif pertinent en ce qui a trait aux mutations de l'action syndicale contemporaine en Occident.

En effet, selon lui, les actions collectives syndicales, comme les grèves par exemple, sont de plus en plus instrumentales et de moins en moins «expressives»<sup>359</sup> : «Une fonction essentielle des grèves était de développer, en situation de conflit ouvert, la conscience de classe, la conscience des rapports de classe et de l'exploitation. Les grèves récentes, dans les grandes entreprises modernes, n'ont pas cette signification»<sup>360</sup>. Le syndicalisme se voulant de plus en plus efficace, le fait d'être membre d'un syndicat ne représente plus la même chose pour les employés. Les individus veulent certes bénéficier de la couverture et des services de protection, sans que cela signifie nécessairement un engagement au sens fort du terme, c'est-à-dire d'un sentiment profond d'appartenance identitaire et morale qui s'appuie sur une conscience des antagonismes en place dans un milieu de travail<sup>361</sup>. En situation de conflit de travail, les acteurs ne veulent plus exprimer *qui* ils sont à travers les diverses actions entreprises, mais simplement poser les gestes appropriés en vue d'obtenir gain de cause.

En ce sens, nous pensons que ce type de personnes syndiquées, dont les fonctionnaires sont l'exemple par excellence selon Touraine, semblent avoir un rapport à l'organisation similaire en ce qui concerne leur lieu de travail et leur syndicat : s'ils s'y impliquent activement, c'est de manière plus détachée<sup>362</sup> ou devrait-on dire non-téléologique. S'y percevant comme des acteurs utiles mais non indispensables, ils y accomplissent une fonction, un rôle bien délimité :

---

<sup>359</sup> Touraine, *Pour la sociologie*, p. 155

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 155

renverser de manière ponctuelle un rapport de force. L'objectif recherché n'est, au final, plus signifiant et subjectivant comme par exemple lorsque les syndicats participent d'un mouvement social plus large: il est d'ordre purement instrumental. Pourtant, nous dit Touraine, l'objectif de la sociologie des mouvements sociaux n'est pas d'ordre psychologique ou spirituel : il n'est pas de cerner le contenu de la conscience individuelle. Bien au contraire, l'objectif du sociologue est notamment de critiquer les illusions de l'identité en étudiant les conduites des acteurs quelle que soit l'identité ou la conscience que le chercheur leur postule<sup>363</sup>.

A la lumière de ce qui précède, il est possible de cerner la nature des questionnements épistémologiques qui préoccupent Touraine dès les années soixante-dix. En effet, comment situer la tâche du sociologue qui était à cette époque-là lui-même impliqué dans les luttes en cours? Comment être certain du sérieux et de la pertinence des investigations sociologiques alors même que l'objet d'étude est en perpétuelle mutation? «Pour la sociologie» semble être un ouvrage dans lequel Alain Touraine expérimente des manières nouvelles d'étudier les mouvements sociaux. Au début de l'ouvrage, il écrit en guise d'avertissement :

Ces essais ont été rédigés pour définir une démarche, indiquer à la fois les obstacles que rencontre la connaissance sociologique, la nature de celle-ci et sa nécessité dans les sociétés qui découvrent de plus en plus qu'elles se produisent elles-mêmes. Ils invitent à adopter une attitude sociologique en rupture critique avec les catégories de l'ordre social, les idéologies et les pressions des pouvoirs, pour découvrir comment les sociétés se constituent et se transforment<sup>364</sup>.

Cette déconstruction disciplinaire est le premier pas du chercheur vers de nouvelles avenues sociologiques. Cette démarche n'est pas dénuée d'une inquiétude manifeste: le ton des pages précédentes en est la preuve. Les questionnements tourainiens ne s'arrêtent pas là, ils continuent notamment dans «Le Retour de l'acteur» où Touraine perçoit une accélération de la décomposition des systèmes d'analyses traditionnels justifiant l'autoréflexion radicale des sciences sociales sur elles-mêmes<sup>365</sup>. De plus, cette inquiétude prépare le terrain pour l'essai «Critique de la Modernité», où le sociologue finit par se camper fermement au point de vue

---

<sup>363</sup> Touraine, *Pour la sociologie*, p. 180

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 11

<sup>365</sup> Touraine, *Le retour de l'acteur*, p. 17

normatif, adoptant une posture résolument plus positive à la fois au niveau pratique et au niveau théorique.

# Chapitre conclusif : La subjectivation, entre accomplissement individuel et finalité collective

## 4.1. La subjectivation comme tension et comme affectivité

La thèse que nous tentons d'étayer, n'est ni d'ordre sociologique ni psychologique, mais plutôt une thèse qui trouve son ancrage dans la tradition de la philosophie sociale et politique. A notre sens, la subjectivation émancipatrice telle que décrite dans le premier chapitre n'est possible qu'avec – et allant de pair avec la conscience des antagonismes sociaux – une conscience accrue de la tension interne qui se trouve au sein de l'organisation dont on est membre et en soi-même. Cette tension est en fait la prise de conscience de l'équilibre fragile – car conjoncturel – entre l'unité de soi et l'intégration identitaire au sein du groupe.

La réification n'est pas bien loin lorsque cette tension est occultée, et cela commence lorsqu'est affirmé le désir d'une correspondance totale entre un soi-même idéal et un rôle, toujours déjà normé d'avance au sein d'une organisation : «Aujourd'hui comme hier, la conscience sociale cherche à échapper à cette dialectique de l'action, à se replier dans l'unité et l'identité d'une expérience intégrée.»<sup>366</sup>. Elle sera pleinement assumée au contraire, quand les rôles qu'on est amené à assumer sont appréhendés et aménagés pour pouvoir être vécus comme non-aliénants, comme une intensification réelle de la vie subjective<sup>367</sup> :

Il est ainsi possible de proposer comme hypothèse de recherche l'idée selon laquelle une approche seulement fonctionnaliste des rôles, ceux-ci n'étant plus compris comme des moyens permettant de réaliser un certain nombre d'objectifs communs, ne peut manquer d'induire, par réaction chez les individus, le désir d'une appartenance qui ne soit pas travaillée par des différences de rôles<sup>368</sup>.

Selon Raphael Gély, même le travail humain générique, tel qu'il est compris par le jeune Marx des *Manuscrits* de 1844, ne peut jamais être effectué passivement, en mettant sa

---

<sup>366</sup> Touraine, *Pour la sociologie*, p. 181

<sup>367</sup> A la page 180 de son ouvrage, Raphael Gély définit l'intensification de la vie subjective d'un point de vue phénoménologique : passant nécessairement par l'agir commun, c'est un partage du dynamisme de l'épreuve singulière de la vie, nous dit-il.

<sup>368</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 12

conscience individuelle entre parenthèses. L'animal, lui, peut vaquer à ses occupations sans médiation aucune, se confondant avec ses activités et ne voyant pas sa place dans la chaîne alimentaire, mais l'être humain se distingue toujours de son travail. Qu'il croit s'y épanouir ou conçoive ses tâches comme un moyen en vue d'une autre fin, il n'entretient jamais un rapport strictement animal avec son labeur<sup>369</sup>. L'aliénation n'est pas simplement, pour le jeune Marx, le fait de se fondre dans son rôle et de s'y intégrer sans conscience aucune. Elle est plutôt la conscience d'être privé du «produit spirituel», dans les mots de Gély, autant que du produit matériel de son travail; elle est de sentir la privation de ce qui, dans sa conscience singulière, s'est positivement objectivé dans une action<sup>370</sup>. Si l'on applique cette réflexion aux rôles au sein des organisations militantes, la question suivante émerge tout naturellement: aujourd'hui, le militant finit-il toujours par se vivre comme rouage fonctionnel au sein d'une organisation ou peut-il recevoir un «produit spirituel» émancipant?

Ne nous y méprenons pas : selon Marx, l'objectivation de soi ne signifie pas automatiquement l'aliénation. Dans son ouvrage «Marx», Michel Henry écrit : «C'est dans une situation historique déterminée que l'objectivation signifie l'aliénation. Qu'on supprime cette situation, l'aliénation disparaîtra tandis que l'objectivation, au contraire, pourra s'accomplir pleinement, être la réalisation ontologique radicale qu'elle signifie»<sup>371</sup>. Mais quelles sont donc les situations historiques où l'objectivation émancipe au lieu d'aliéner ? N'est-ce pas là un des viviers de mystères sociologiques et pratiques qui ont nourri et sclérosé la pensée occidentale du 20<sup>ème</sup> siècle? Ces réflexions et recherches frénétiques se laissent sentir, à notre avis, jusque dans la structure des organisations au sein des mouvements sociaux et des nouveaux mouvements sociaux qu'Alain Touraine a tenté, prématurément, de cerner. En effet, ces organisations sont des environnements normés comme tous les autres et, pour le sociologue, ils représentent des lieux d'expérimentation sociale par excellence, notamment en ce qui concerne la perception des rôles chez les militants qui s'y reconnaissent et s'y impliquent<sup>372</sup>.

---

<sup>369</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 143

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 144

<sup>372</sup> La méthode tourainienne est *l'intervention sociologique*, qu'il développe dans l'ouvrage du même nom. Elle consiste en une mise en relation sur le terrain entre un groupe mobilisé et son adversaire, clairement défini par le

En ce qui concerne plus spécifiquement les rôles, Gély affirme qu'ils permettent aux individus de prendre de la distance par rapport à leurs penchants immédiats, à objectiver leur subjectivité dans des pratiques normées qu'ils revêtent d'un sens à la fois radicalement singulier et communautaire. Est-ce là de l'aliénation? Pas selon Gély. Ce dernier soutient plutôt que l'aliénation au sens plein du terme est plus profonde et réside dans le *vivre en tant que tel* de l'individu : la conscience, pour être véritablement conscience et donc permettre une intensification de la vie subjective, doit toujours mettre en lien la vie subjective – objectivée – *ainsi que* la sensibilité immédiate propre à l'intériorité individuelle<sup>373</sup>, et le corollaire qui s'ensuit logiquement est que l'aliénation représente l'échec dans la tentative d'établir ce lien.

En effet, défendant les vues de Michel Henry, Gély s'oppose à la thèse hégélienne selon laquelle la subjectivité n'est que pure négativité et que la conscience est pure immanence. Pour Hegel, la subjectivité ne peut se comprendre qu'à partir de son pouvoir de représentation dans le monde et ce, notamment à travers le langage<sup>374</sup>. Dans la section «La certitude sensible» de «La Phénoménologie de l'Esprit», le langage joue le rôle de condition de possibilité de toute médiation, le présupposé de l'apparaître du savoir qui détient le pouvoir de transformer son objet en l'exprimant<sup>375</sup>. Grossièrement, le premier moment de la dialectique hégélienne est celui de l'immédiateté, de la conscience s'ignorant elle-même, toute tournée vers l'objet, vers l'extériorité. Dès le deuxième moment dialectique, la conscience est en mesure de nier l'illusion de la certitude sensible à travers sa seule sensibilité, sensibilité qui semble pourtant être au cœur de la définition henryenne de la subjectivité. Ensuite, après avoir rejeté la possibilité de saisir immédiatement l'universel et, grâce au moment négatif du retournement subjectif, la conscience prétend au moins pouvoir se saisir en tant que JE à part entière. Le troisième moment, quant à lui, est *l'expression* de la conscience : la conscience pose comme vérité la relation, singulière,

---

groupe lui-même, dans l'objectif de faire émerger consciemment, à travers le dialogue, une identité collective, de mieux définir le projet politique en construction et d'explicitier le sens conflictuel de l'action du groupe mobilisé. Ainsi, les sociologues des mouvements sociaux obtiennent le substrat nécessaire à la construction de leurs analyses.

<sup>373</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 144

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 145

<sup>375</sup> Robitaille, *Esprit et langage chez Hegel : une relecture de la «Certitude sensible»*, p. 86

entre la conscience et son objet<sup>376</sup>. Cette relation, c'est le langage. Plus loin dans la «La Phénoménologie de l'Esprit», cette relation prend la forme du travail.

En tentant d'exprimer le particulier, la conscience ne peut évidemment que désigner l'universel. Il reste qu'en s'exprimant, par la parole ou les actes, ce que la conscience tente de désigner ou de réaliser est pure négativité : l'objet n'est plus exactement le même, il est déjà un autre, et ce, tout en restant le même. Dès lors, si l'objet que nous voulons connaître est la subjectivité elle-même, cette dernière – appréhendée universellement mais exprimée singulièrement – est toujours déjà fuyante, et ne peut se saisir, au mieux, qu'à travers la négation de ce qu'elle n'est pas. Cela implique à notre sens que, pour Hegel, toute conscience, perçue du point de vue «de l'intérieur» est inutile à l'expression de soi, et que l'expérience intime et immédiate de soi-même devient une boîte noire dont il est à la fois impossible et superflu de comprendre l'ineffable contenu.

Pour Henry, mettre de côté l'épreuve affective, considérer que ce qui importe est seulement la vie de la conscience perçue «de l'extérieur», à travers le langage ou le travail, signifie l'aliénation sous forme de la négation de l'agir singulier des individus<sup>377</sup>. Gély, pour sa part, nuance la position henryenne en affirmant que le philosophe est très peu charitable lorsque ce dernier accuse Hegel de réduire les individus singuliers à des individus tout entiers tournés vers l'extérieur, de vulgaires «agents d'effectuation»<sup>378</sup>. Il va même jusqu'à ajouter qu'il existe, en fait, deux niveaux d'aliénation qui ne sont pas mutuellement exclusifs, mais dont l'un est simplement prioritaire par rapport à l'autre : «D'un certain point de vue, la vie de l'individu est aliénée lorsqu'il n'est pas en mesure d'exercer pleinement les pouvoirs de sa conscience. Mais on doit tout autant et même tout d'abord dire que les pouvoirs de la conscience sont aliénés lorsque leur exercice implique un déni de l'affectivité originaire de la vie.»<sup>379</sup> Intuitivement, il nous semble que les deux points de vue – celle de la conscience comme négativité et celle de

---

<sup>376</sup> Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, p. 96

<sup>377</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 145

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 146

l'affectivité – sont également nécessaires pour rendre possible la subjectivation. Gély, dont nous nous inspirons pour soutenir cette thèse, ne partage toutefois pas notre prudence par rapport à la hiérarchisation des deux types d'expression et de rapport à soi. Pour lui, la conception purement hégélienne<sup>380</sup> représente un danger de désingularisation et d'aliénation dont il faut impérativement se prémunir en affirmant la priorité absolue du rôle *vécu*<sup>381</sup>

Néanmoins, et malgré notre position moins tranchée, un problème d'ordre pratique persiste effectivement, nous éloignant d'Hegel et nous poussant à considérer la thèse de Gély plus sérieusement: si le simple fait de jouer un rôle satisfait notre vie subjective et notre besoin d'appartenance à un monde commun, comment expliquer que certains rôles nous semblent concrètement plus émancipants que d'autres, que nous nous y reconnaissons davantage et que nous nous y engageons avec plus d'ardeur?

À la limite, la seule conscience que l'individu a de participer à sa toute petite place à une œuvre universelle et son engagement dans cette œuvre devrait suffire pour qu'il se réalise. Peu importe qu'il soit amené à réaliser des actes purement élémentaires et figés, cet individu tient son rôle, il s'inscrit dans un monde commun, il peut saisir dans ce qu'il fait une contribution à la vie de l'esprit. Une telle approche des rôles a ceci d'intolérable qu'elle occulte l'épreuve radicalement singulière que les individus font d'eux-mêmes en le tenant. Une des conséquences de ce déni est en effet que les rôles se coupent de la vie radicalement affective de ceux qui les réalisent, ce qui, à terme, ainsi que nous l'avons montré, conduit les individus à s'en désinvestir alors selon des modalités stratégiques<sup>382</sup>.

En effet, Gély avance – toujours dans le sillon de la pensée henryenne – que plus un collectif est de type sériel, plus les actions que ce dernier posent reposent non pas sur l'interaction vivante et dynamique entre les individus, mais sur la séparation des individus – par ailleurs interchangeables – entre eux et la distance vécue intimement d'avec les rôles qu'ils jouent<sup>383</sup>. Plus un collectif s'agrandit, et plus les rôles ne sont pas faits «sur mesure» pour ceux et celles qui les prennent en charge, plus les individus les exécutent sans se vivre comme engagés dans le processus d'organisation et de détermination de leurs rôles<sup>384</sup>. Gély explicite bien, dans

---

<sup>380</sup> La subordination de l'expérience singulière, incarnée, à la conscience «spirituelle», qui est plus générale.

<sup>381</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 147

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 175

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 177



son ouvrage, en quoi les actions «collectives» effectuées dans ce contexte ne sont plus éprouvées comme véritablement collectives, et la réalité de l'action dite collective elle-même s'en trouve métamorphosée, autant au niveau pratique, phénoménologique, qu'ontologique<sup>385</sup>. Autrement dit, la pure instrumentalité objective préconisée par certaines organisations engendre un glissement paradoxal hors de la subjectivité individuelle; cette évacuation forcée du singulier finit par catapulte le social lui-même dans l'extériorité imposée par la rationalité instrumentale<sup>386</sup> :

Selon Henry, la réalité phénoménologique de l'action collective repose nécessairement sur l'épreuve subjective qui en est chaque fois faite par les différents individus concernés. Une telle thèse ne revient pas à nier l'importance des dispositifs objectifs qui permettent à une action collective donnée de s'accomplir. [...] Il reste toutefois qu'une action collective centrée uniquement sur l'objectif à réaliser et sur l'organisation des tâches occulte le fait que cet objectif et ces tâches n'ont de réalité phénoménologique que parce que des individus sont là en train de les vivre<sup>387</sup>.

A la lumière de ce qui précède, il nous semble bien difficile d'affirmer que l'aspect vécu des rôles, aussi ineffable et ambigu soit-il, puisse être maintenu au rang de boîte noire que l'on peut soit ignorer soit reléguer à des disciplines «disciplinantes» telles que la *cow sociology*, la psychologie des foules ou la gestion des ressources humaines. L'aliénation dans les organisations militantes, est le sentiment des acteurs d'être privés de l'épreuve commune de vivre la vie, de ne pas parvenir à prendre en charge, de façon intime et créative, les rôles qui leur sont impartis, et ce au nom d'une nécessité extérieure et supérieure qui les dépassent. Le fait que les acteurs ne soient pas impliqués ontologiquement dans l'effectuation d'une action collective fait perdre son ancrage affectif à cette dernière<sup>388</sup>. Inversement, cette implication ne signifie pas nécessairement un comportement de nature fusionnelle – comme se fondre dans une «mêmeté» identitaire rassurante, par exemple<sup>389</sup>. Ainsi objectivée, l'action passe à côté de l'objectif politique fondamental qui se trouve aux côtés des intentions instrumentales: la subjectivation. L'approche purement intentionnelle et instrumentale de l'agir élude, selon les

---

<sup>385</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 178

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 177

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 199

deux philosophes, le caractère intrinsèquement valable de l'action individuelle, mais surtout, collective<sup>390</sup>. Dans cette conception aliénée, l'action collective n'a plus à être potentialisante pour être réussie, les individus finissant par avoir un rapport exclusivement technique à leur rôle, dès lors passif, aliéné et aliénant<sup>391</sup>.

Si le potentiel de subjectivation semble se trouver dans la préservation du fragile et douloureux équilibre entre la nécessaire prise au sérieux du vécu individuel singulier et la coordination collective en vue d'un objectif politique commun<sup>392</sup>, il est important de garder à l'esprit la nature spéculative de tels propos. Dans les mots de Raphael Gély : «c'est cette tension entre ces deux dimensions qu'il s'agit de maintenir»<sup>393</sup>. Pour comprendre la nature de cette tension subjectivante, il nous semble vain de nous tourner vers une discipline en particulier, chacune toujours déjà limitée par un ensemble de théories et dont l'objet gagne en rigidité. Dès lors, vers où faut-il se tourner?

#### **4.2. Interrogations disciplinaires : entre philosophie et sociologie**

La question de savoir si l'acteur finit toujours par se concevoir comme fonction sociale au sein d'une organisation militante et si sa subjectivation est possible est une question de nature à la fois sociologique et épistémologique. À la lumière des sections précédentes, la réponse dépend donc, respectivement, de deux facteurs : la configuration de la société étudiée et des organisations militantes en son sein ainsi que la perspective philosophico-normative dans laquelle on se trouve en vue d'étudier ces configurations. A toutes fins pratiques, il n'y a pas de réponse qui pourrait être sociologiquement féconde à la question énoncée à la fin de la section précédente, à savoir : vers quelle discipline se tourner pour comprendre la mystérieuse mécanique de l'action autonomisante.

Selon nous, il persiste une lueur d'espoir au cœur même de la société administrée : l'existence même du «produit spirituel» abordé plus haut dans le chapitre. Le fait qu'on le désire

---

<sup>390</sup> Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, p. 183

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 184

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 200

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 200

encore laisse un interstice suffisamment grand pour que l'on postule qu'il rend possible le processus de subjectivation, c'est-à-dire, dans un vocabulaire hégélien, la recherche du sentiment de l'objectivation de sa conscience singulière dans le monde ainsi que la possibilité de soutenir la tension qui réside au cœur de la dialectique de l'action collective. Tandis que l'étude des mouvements sociaux situés fait partie de la discipline sociologique, croire que ce processus est – ou non – possible est une profession de foi épistémologique, et donc, éminemment normative.

Dans une perspective de critique méta-épistémologique de l'étude des mouvements sociaux, Alain Touraine a voulu, comme bien d'autres sociologues de son époque, renouveler l'analyse des mouvements sociaux, surtout en Europe, à l'aune de «nouveaux mouvements sociaux» (NMS) apparus dans les années soixante et soixante-dix<sup>394</sup>. Féminisme, écologisme, mouvements régionalistes et étudiants, luttes d'ouvriers immigrants et contre le consumérisme, tous ces mouvements arboraient des singularités telles qu'elles semblaient rompre drastiquement et définitivement avec les mouvements ouvriers et syndicaux traditionnels qui représentaient jusqu'alors les milieux-types de la discipline<sup>395</sup>.

Pour Touraine, plusieurs de leurs caractéristiques organisationnelles sont des indicateurs d'un changement de direction de l'historicité : leur rejet des structures centralisatrices et de la sur-institutionnalisation, leur valorisation explicite de l'autonomisation, leur caractère plus spontané, temporaire et même parfois ludique; sans oublier leurs postures plus intransigeantes et leurs revendications de nature plus qualitatives. De par leur désir de construire des espaces de sociabilité alternatives, loin des institutions telles que l'État ou les syndicats traditionnels, s'organisant souvent dans la sphère privée, Touraine voit émerger avec enthousiasme des types nouveaux – et prometteurs – de conscience de classe à travers des mouvements qui ont selon lui le potentiel d'incarner des contradictions sociales nouvelles, permettant dès lors à la sociologie de faire le deuil du mouvement ouvrier<sup>396</sup>. Son ambition théorique, au début de ses

---

<sup>394</sup> Neveu, *De «nouveaux» mouvements sociaux?*, p. 61

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 63

travaux, était extrêmement forte : avec sa méthode de l'intervention sociologique, il désirait partir des mouvements sociaux et de la compréhension que ces derniers avaient d'eux-mêmes pour comprendre les sociétés contemporaines<sup>397</sup>.

Selon le sociologue Erik Neveu, la boîte à outils théorique développée par les sociologues des mouvements sociaux concernant les NMS n'est malheureusement plus très utile pour les sciences sociales d'aujourd'hui. À ses yeux, la littérature théorique en question a mal vieilli, victime du moment très particulier de son élaboration, de l'impatience toute militante d'Alain Touraine et de ses collègues actionnalistes à théoriser ce qui se passait sous leurs yeux ainsi que de la surestimation de la portée et de la durée de certaines formes de mobilisation.<sup>398</sup> A ce sujet, Anthony Giddens affirme que les sciences sociales sont toujours prises dans une double herméneutique, dans laquelle les chercheurs tentent de cerner les acteurs sociaux pour les étudier, alors même que ces derniers s'approprient les travaux scientifiques de ces derniers pour se comprendre eux-mêmes ou encore légitimer leur compréhension d'eux-mêmes<sup>399</sup>. Touraine, loin de nier le rapport significatif entre le chercheur et son objet, développe au contraire une méthode qui exploite consciemment cette logique circulaire, proposant une coopération directe entre les chercheurs et les militants<sup>400</sup>. Reconnaisant de ce fait la posture profondément normative de la sociologie, il tranche avec le tournant stratégiste d'une certaine sociologie calculatoire qui se contente d'analyser les tactiques individuelles. La littérature tourainienne, tanguant entre sociologie et épistémologie des sciences sociales, a au moins le mérite de réhabiliter des analyses idéologiques qui prennent en compte, tout en espérant l'altérer, le contexte politique<sup>401</sup>.

La Théorie Critique, pour sa part, a eu l'ambition de comprendre et de répondre à la barbarie d'un monde mouvementé. Opposant une critique radicale au devenir du concept de Raison, qui conditionne l'apparition dans l'histoire contemporaine d'autant de structures

---

<sup>397</sup> Neveu, *De «nouveaux» mouvements sociaux?*, p. 64

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 66

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 69

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 68

barbares de pouvoir, l'École de Francfort étudie et dénonce des formes de pouvoir toutes nouvelles, notamment la bureaucratie, le fascisme ainsi que les autoritarismes<sup>402</sup>. Dans la droite lignée de cette posture, Theodor W. Adorno, qui faisait partie de la première génération de penseurs du projet multidisciplinaire de l'institut de recherche sociale, soutient que la Raison a tout simplement déserté les collectivités devenues trop dociles pour se cacher, plutôt, chez l'individu singulier. Cela, nous dit-il, est l'indicateur d'une telle fracture sociale que la possibilité même de la connaissance et de la transformation sociale s'en trouvent menacées<sup>403</sup>. Cette fracture, bien que douloureuse, peut être féconde car c'est dans la conscience individuelle «que l'on éveille la résistance contre une organisation à la fois surdimensionnée et incomplète»<sup>404</sup>. Il est dès lors encore possible, nous rappelle le philosophe, de développer un œil critique et lucide sur la société programmée et même d'imaginer un monde meilleur<sup>405</sup>.

Toutefois, cette conscience critique est individuelle pour Adorno; ce dernier, adoptant une posture plutôt pessimiste quant à la possibilité qu'elle puisse se former en collectivité, affirme que le mode d'organisation actuel ne permet en aucun cas l'avènement de pratiques transformatrices<sup>406</sup> : «La seule exigence qui puisse être formulée sans impudence serait sans doute celle-ci: que l'individu singulier impuissant demeure malgré tout maître de lui-même à travers la conscience de sa propre impuissance»<sup>407</sup>.

### **4.3. En guise d'ouverture : Spéculations, diagnostics et espérance**

Les analyses et intuitions que nous offrent Touraine et Adorno, bien qu'elles soient philosophiquement porteuses en plus d'être étayées par des études sociologiques et psychologiques rigoureuses, et qu'elles nous éclairent assez sur le monde pour inspirer notre réflexion et notre action académique et engagée, ne nous offrent cependant pas de perspective immédiatement traduisible en impulsion assez forte pour une réactualisation de la praxis militante. En effet, bien que leurs observations sur la société occidentale ainsi que les

---

<sup>402</sup> *Encyclopaedia Universalis* [en ligne]

<sup>403</sup> Adorno, *Individu et organisation*, p. 175

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 176

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 176

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 176

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 175

organisations militantes en leur sein aient été encensées par des critiques de toutes disciplines et sonnent, même aujourd'hui, douloureusement vraies, il reste que l'enthousiasme de l'un et que le scepticisme de l'autre comportent leur lot de problèmes théoriques et pratiques. Il est néanmoins possible, de nous livrer à une réflexion synthétique d'ordre très général s'alimentant à la fois de l'ardeur conceptuelle novatrice de l'un et de la lucidité à fleur de peau de l'autre.

Ce qui semble en fait planer au-dessus de notre débat est la question millénaire des fins et des moyens, du *faire* humain et de son sens. Qu'il s'agisse de l'action individuelle ou collective, il paraît inévitable de considérer le risque permanent d'inversion des finalités lorsqu'on occulte la nécessaire élucidation de la tension consubstantielle qui existe entre les fins et les moyens, les intentions et leur incarnation matérielle, entre l'idéalisme et l'efficacité, entre l'appel du ciel et les exigences de la terre. Ainsi, s'il est tout à fait cohérent que des mouvements à caractère hétéronome ou totalitaire instrumentalisent leurs adhérents par une discipline aliénante, il est pour le moins aberrant qu'en fassent autant, par inertie ou par un souci exagéré d'efficacité, les mouvements se voulant émancipateurs et ayant en vue des formes sociales permettant l'autonomisation accrue des individus.

Seule cette élucidation, sans cesse reprise et adaptée au contexte socio-historiques, peut permettre un juste investissement dans l'action; investissement qui ne perd jamais de vue la ou les finalités de l'action, quitte à les reprendre en cours de route consciemment et non pas de manière indifférenciée, indifférente ou en proie à une quelconque étourderie, l'action elle-même est toujours insignifiante, voire même une imposture. Cela ne signifie pas qu'il faille omettre les efforts indispensables en vue de l'efficacité de la dite-action, même lorsque ces efforts sont perçus comme menaçants pour l'autonomie, le danger étant cette fois de tomber dans un idéalisme angélique, ou pire, de sombrer dans une déconnexion telle avec la réalité que, les yeux tournés vers des lendemains qui chantent, l'on en oublie totalement l'ici et le maintenant.

Sans contredit, la modernité semble avoir pris le chemin de l'oubli de sa grande finalité d'autonomie individuelle et collective et semble succomber à l'imaginaire aliénant de la maîtrise technique sous la forme d'une rationalité instrumentale envahissante et avilissante à la fois au niveau du vécu subjectif individuel qu'en ce qui concerne la survie de l'espèce humaine. Cet

oubli de la finalité n'a pas non plus épargné un ensemble impressionnant d'organisations et de mouvements qui ont jalonné l'histoire de cette modernité. Parfois, cet oubli arrive «comme ça», il s'installe par défaut, bien inconsciemment, ou sous la pression des échecs successifs; d'autres fois, il est ouvertement assumé sous couvert de réalisme ou de pragmatisme.

Toutefois, les sujets humains semblent invariablement, d'une manière ou d'une autre, à un moment ou un autre de leur histoire, être à la recherche de raisons de vivre et de mourir qui sont plus signifiantes que celles immédiatement disponibles et de finalités qui leur semblent si valables qu'elles font supporter et surmonter les antagonismes les plus insupportables. Ces aspirations à un *mieux* dépassent, et de loin il va sans dire, le strict souci utilitaire et les aspirations conjoncturelles. Qu'on appelle cette recherche «désublimation», «idéalisme», «quête religieuse» ou désir de «produit spirituel», il n'en reste pas moins que cette quête est sans cesse renouvelée. Les formes objectivées de ce dépassement visé se présentent à nous comme des créations historiques, essentiellement imprévisibles et largement dues à la créativité subjective d'individus et de groupes déterminés et passionnés, vivant pleinement par et pour leurs desseins.

Pour nous, le constat ci-haut reste valide même si on prend en considération le fait que, la plupart du temps, les structures organisationnelles qui s'emparent de ces créations historiques échouent plus ou moins dans la mission de leur donner corps adéquatement dans la réalité, soit en priorisant des buts intermédiaires, soit en se rigidifiant à outrance, mues par des pulsions idéalistes. A notre sens, la perspective de l'engagement militant est une des formes modernes de cette recherche. Cherchant explicitement à insuffler un sens plus élevé à nos courtes vies, à résister à l'appel du nihilisme et à construire des modèles et de structures alternatives au sein même de la société programmée, cet engagement n'est donc ni naïf ni purement utopique; c'est même une réalité courante qui, régulièrement, connaît des sursauts vigoureux.

Tout au long de ce travail, nous avons souligné et tenté de justifier la pertinence de choisir, encore aujourd'hui, la défense et la mise en valeur du vécu subjectif émancipateur des acteurs, en particulier au sein de mouvements et d'organisations militantes.. Pour ce faire, nous avons décrit puis mis en dialogue deux perspectives concernant le concept de subjectivation et la possibilité de son déploiement au sein d'expériences collectives : peuvent-elles être

autonomisantes? Ont-elles le potentiel de favoriser un type de créativité politique qui, en plus d'être radicalement engageant au point de vue de la vie intérieure, nécessite un engagement affectif qui sort des rapports strictement instrumentaux avec d'autres et avec soi-même?

La subjectivation, à notre sens, est une forme bien particulière de tension existentielle. Bien des militantes et des militants se sont butés à l'ancestrale nécessité de prendre en compte l'ensemble des rôles fonctionnels à assumer en vue de l'efficacité tangible d'une action collective tout en espérant y trouver une opportunité d'expression autonome d'un soi distinct et irréductible à des finalités organisationnelles. Selon nous, le fait qu'il soit seulement envisageable de ne pas occulter - ou se contenter de supporter - ce type de tension au lieu de la désirer dans la perspective de la transcender authentiquement par l'engagement conscient dans un processus de transformation douloureux, représente une anomalie sociologique et morale des plus troublantes.

Quant à la question concrète de la possibilité de la subjectivation émancipatrice aujourd'hui, à savoir si certaines expériences collectives qui la mettent explicitement en scène peuvent accoucher de formes fonctionnellement viables ayant une prise effective sur le monde, un optimisme excessif serait puéril tout comme un pessimisme définitif serait malhonnête. En fin de compte, seule l'expérience renouvelée et les leçons qu'elle nous permettra de tirer - l'histoire, donc, imprévisible à cet égard et à bien d'autres - nous dira le dernier mot à ce sujet.



## Bibliographie

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1974). *La dialectique de la Raison: Fragments philosophiques*. Paris: Éditions Gallimard.
- Adorno, T. W. (1997). *Minima moralia : reflections from damaged life*. Francfort: Collected Works 4.
- Adorno, T. W. (1998). Progress. Dans T. W. Adorno, *Critical Models: interventions and catchwords*. New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W. (2004). *Negative dialectics*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Adorno, T. W. (2011). Capitalisme tardif ou société industrielle? Dans T. W. Adorno, *Société: Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*. Paris: Éditions Payot et Rivages, Collection Critique de la politique.
- Adorno, T. W. (2011). Critique de la culture et société. Dans T. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*. Paris: Éditions Payot et Rivages, Collection Critique de la politique.
- Adorno, T. W. (2011). Individu et organisation. Dans T. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*. Paris: Éditions Payot et Rivages, Collection Critique de la politique.
- Adorno, T. W. (2011). Société I. Dans T. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*. Paris: Éditions Payot et Rivages, Collection Critique de la politique.
- Adorno, T. W. (2011). Société II. Dans T. W. Adorno, *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*. Paris: Éditions Payot et Rivages, Collection Critique de la politique.
- Bonefeld, W. (2012, février 1). Negative dialectics in miserable times: Notes on Adorno and social praxis. *Journal of Classical Sociology*, 12(1), pp. 122-134.
- Cingolani, P. (2011, Second semestre Numéro 38). Psychanalyse, politique, désidentification. *Émancipation, individuation, subjectivation: Psychanalyse, philosophie et science sociale*, pp. 155-168.

- Dardot, P. (2011, Second semestre Numéro 38). La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif. *Émancipation, individuation, subjectivation: Psychanalyse, philosophie et science sociale*, pp. 187-210.
- Fernandez, B. (2011, Second semestre Numéro 38 ). Le temps de l'individuation sociale . *Émancipation, individuation, subjectivation: Psychanalyse, philosophie et science sociale*, pp. 241-250.
- Festinger , L., W. Riecken, H., & Schachter, S. (1956). *When prophecy fails*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Finlayson, J. G. (2009, Été). The Work of Art and the Promise of Happiness in Adorno. (B. Price, J. Rhodes, & M. Sutherland , Éd.) *World Picture Journal*(3).
- Foucault, M. (2013). *Histoire de la sexualité: La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1968). *Le Moi et le Ça*. Paris: Éditions Payot.
- Gély, R. (2007). *Rôles, action sociale et vie subjective: Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry* . Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, Éditions scientifiques internationales .
- Gibson, N. C., & Rubin, A. (2002). *Adorno : a critical reader*. Oxford: Oxford, OX, UK : Blackwell Publishers.
- Hegel, G. W. (2012). *Phénoménologie de l'esprit* . Paris : GF Flammarion.
- HÖHN, G. (2017, aout 13). « *FRANCFORT ÉCOLE DE* ». Récupéré sur Encyclopædia Universalis: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ecole-de-francfort/>
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of reason*. New York: Oxford University Press.
- Huhn, T. (2004). *The Cambridge companion to Adorno*. New York: Cambridge companions to philosophy, Cambridge University Press.
- Hyppolite, J. (1946). *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit, Tome I*. Paris: Montaigne .
- Inconnu. (2017, mai 20). *le Dictionnaire de français Larousse en ligne*. Récupéré sur « ESPISTÈME »:  
<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/%C3%A9pist%C3%A9m%C3%AA/30518>
- Macdonald, I. (2001). Cold, cold, warm: Autonomy, intimacy and maturity in Adorno. *Philosophy and Social Criticism*, 6(37), pp. 669–689.

- Macdonald, I. (2012). L'égalité, le possible et ce que les «hommes devraient "pouvoir être"» : sur La gauche et l'égalité de Jean-Michel Salanskis. (A. c. philosophie, Éd.) *Dialogue*(51), pp. 247–257.
- Macdonald, I. (2017, Juin). Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Hegel and Adorno. *Adorno Studies, Volume 1*(Numéro 1).
- Maesschalck, M. (2013). Subjectivation et transformation sociale. Critique du renouveau en théorie de l'action à partir de Karl Lévi, Etienne Balibar et Louis Althusser. *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, pp. 1-18.
- Marcuse, H. (1968). *L'homme unidimensionnel: Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris: Éditions de Minuit.
- Neveu, E. (2011). De «nouveaux» mouvements sociaux? . Dans E. Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux* (pp. 61-69). Paris: La Découverte .
- Noppen, P.-F. (2012- 2013). L'objet de la théorie dialectique: le débat entre Max Horkheimer et Theodor W. Adorno. (C. Sèvres, Éd.) *Archives de Philosophie, Tome 75*, pp. 449-470.
- Ricard, M.-A. (1999, juin). La dialectique de T.W. Adorno. *Laval théologique et philosophique, Volume 55*(Numéro 2).
- Ricard, M.-A. (2012). *Adorno l'humaniste: essai sur sa pensée morale et politique*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Robitaille, M. (2003, Février). Esprit et langage chez Hegel : une relecture de la «Certitude sensible»,. *Laval théologique et philosophique, 59*(1), pp. p. 115–135.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la Raison dialectique*. Paris : Gallimard .
- Touraine, A. (1974). *Pour la sociologie* . Paris: Éditions du Seuil, Collection Points.
- Touraine, A. (1984). *Le retour de l'acteur*. Paris: Éditions Fayard, Collection Le livre de poche.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris: Fayard .
- Tucker, K. H. (2005). From the imaginary to subjectivation: Castoriadis and Touraine on the Performative Public Sphere. *Thesis Eleven* , pp. 42-60.
- Wievorka, M. (2012, Juillet). Du concept de sujet à celui de subjectivation/désobjectivation. *Fondation Maison des sciences de l'Homme*, pp. 1-14.

